

1. PIETRO ADDANTE, *Rapporti tra Vico e il poeta Gherardo Degli Angeli*, in «Progresso del Mezzogiorno», XIII (1989) 1-2 (*Atti del Convegno Nazionale su G. B. Vico*, Napoli, 12-14 ottobre 1988), pp. 167-217.

In un momento di grande attenzione verso il giovane poeta ebolitano si colloca il presente lavoro, che ricostruisce i tratti salienti della vita e della produzione intellettuale di Gherardo Degli Angeli, al fine di conoscere e «analizzare il giudizio che Vico dà del suo discepolo, della sua poesia e del messaggio poetico affidato al giovane Degli Angeli» (p. 194). Un personaggio riletto e valorizzato dunque, alla luce dell'importante maestro «di cui diventa discepolo, amico ed assiduo frequentatore della sua casa, quasi uno di famiglia» (p. 177). In queste pagine attente a recuperare la parte più trascurata della cultura cattolica settecentesca, viene ricordata l'importanza dell'Ordine dei Minimi in territorio napoletano - ordine del quale il Degli Angeli fece parte dal 1729 -, vengono

recuperati alcuni aspetti biografici dell'ebolitano e rivisti i motivi del profondo rapporto con Vico attraverso la poesia. Infatti, «una particolare testimonianza dei rapporti (...) tra i due pensatori è costituita da una serie di sonetti, che sono da ritenersi una fonte originale di notizie storico-biografiche legate alle vicende delle loro opere» (p. 182). Oltre ai sonetti particolare rilievo assume - com'è facile da immaginare - la lunga lettera vichiana scritta al Degli Angeli il 26 dicembre 1725, dall'A. rivisitata isolando i motivi condizionanti il giudizio critico del Vico. Così come viene ricordata la valutazione vichiana delle *Rime giovanili* del 1725 e la prefazione apposta alle *Rime scelte* del 1730.

[M.S.]

2. CHARLES ALTIERI, «*Finnegans Wake* as Modernist Historiography», in «*Novels*», XXI (1988), pp. 238-250.

La concezione modernista della storia, che l'A. cerca di delineare assumendo Joyce come modello, non consente più di narrare storie alla maniera ottocentesca; essa rigetta i modelli storicistici del comprendere, sviluppando piuttosto l'ipertrofia di una «immaginazione insistentemente storica». Nella realtà totalizzante della scrittura, e nel suo simultaneo gioco di decostruzione, la comprensione storica non può più assumere altra forma che quella di una modalità di partecipazione. Nel linguaggio come «fare», il parlante è insieme il creatore: come nella lingua ideale creata da Dante per la *Commedia*, non vi è posto solo per il parlato ma, con lo stesso diritto, anche per il «parlabile»; si attiva così in tale comprensione «l'autoconsapevolezza stori-

\* La notizia bibliografica segnata in questa rubrica non esclude che il medesimo scritto venga successivamente analizzato e discusso in altra parte del Bollettino. Come è indicato dalle sigle in calce, questi avvisi sono stati redatti da Silvia Caianniello (S.C.), Clementina Cantillo (C.C.), Giuseppe Cantillo (G. Cant.), Giuseppe Di Costanzo (G.D.C.), Giulio Gentile (G.G.), Salvatore Giannusso (S.G.), Fabrizio Lomonaco (F.L.), Maurizio Martirano (M.M.), Roberto Mazzola (R.M.), Monica Riccio (M.R.), Giovanna Rossano (G.R.), Daniela Rotoli (D.R.), Manuela Sanna (M.S.), Alessandro Stile (A.S.), Fulvio Tessitore (F.T.).

ca che tutti i soggetti possono usare per definire la loro propria storicità» (p. 244).

Il residuo di questa esperienza è la memoria, una «memoria in qualche modo vicina ad una pura forma che può sopravvivere alla deformazione linguistica del passato» (p. 247), che per l'A. è alla base dell'operazione linguistica di *Finnegans Wake*. Il *collideoscope* joycesiano è infine un laboratorio di ricomposizioni infinite delle risorse depositate nel passato della cultura ma accessibili solo in virtù dell'atto presente della ricreazione; venute meno le fondazioni psicologiche e ontologiche, l'unità della «visione espressivista della storia» è data, da Vico a Hegel a Joyce, nella comprensione dell'espressione dell'umanità nella storia, purché questa sia depurata da ogni volontà esplicativa fondata su una ragione di tipo illuministico. Nell'accezione joycesiana di questa visione il ricorrere delle forme è ancora inscindibilmente all'individualità della memoria in quanto «mememormee», come recita il grido di Annah Livia Plurabelle nel quale essa ritrova il principio della propria individuazione. Solo nel romanzo questo tipo di comprensione storica può ormai esprimersi, perché in esso soltanto il momento del fare e quello del comprendere non sono disgiunti, e lo storico coincide pienamente con l'agente della storia.

Un altro lavoro, tra i molti che la letteratura critica su Joyce ha prodotto recentemente, che s'interroga sul ruolo di Vico nella poetica di Joyce; un Vico che rappresenta qui da un lato l'illuminismo 'critico' nei confronti della mitologia del progresso, dall'altro il pensatore che inaugura la comprensione e lo studio della natura intrinsecamente storica delle forme della cultura umana.

[S.C.]

3. ALBINO BABOLIN, Segnalazione di G. SEVERINO, *Principi e modificazioni della mente in Vico* (Genova, il Melangolo, 1981), in «Rivista di Filosofia neo-scolastica», LXXXI (1989)1, p. 171.

4. RENATO BARILLI, *Corso di estetica*, Bologna, il Mulino, 1989, pp. 201.

Lo spirito con cui è stato scritto il volume è dichiarato dall'A. nelle pagine intro-

duitive: si tratta di fornire ad ogni tipo di utente gli elementi necessari per un primo orientamento nel vasto campo dell'estetica. Si insiste, in particolare, sulla 'necessità' di condurre un'impresa 'economica'. «Essere 'economici' vuol dire cercare di far coesistere dottrine e termini a prima vista distanti, ma poi, in concreto, funzionanti in modi convergenti, tali da costituire, magari all'insaputa dei singoli, alcuni vasti blocchi, o gruppi di famiglia» (p. 8). Tale desiderio di esaurività nell'analisi di un pur tanto vasto campo, non significa però che l'A. non si trovi a dover operare delle scelte laddove una presa di posizione è inevitabile. Così, ad esempio, nell'affrontare la controversia sulla possibilità o meno di una estetica 'globale': la propria posizione è argomentata con una serie di riferimenti volti a dimostrare come, ad intervalli di tempo più o meno regolari, prevalgano nella storia dell'estetica ora dogmatismi che pretendono di stabilire delle verità universali, ora pragmatismi che tendono a relativizzare tutto, e come sia invece più sensato procedere anziché per «monismi» intolleranti, per «coppie bipolarari» del tipo «dentro-fuori», più dinamiche e certamente più adatte all'età contemporanea. Si tratta delle stesse coppie che, nonostante la proclamata globalità dell'esperienza estetica, entrano in gioco al momento del giudizio: gli elementi di una tale esperienza sono da considerarsi interni od esterni? Scaturiti dal soggetto o dall'oggetto? Sono fenomeni di forma o di contenuto? Vanno giudicati solo i significanti o anche i significati? È evidente che un simile procedere per coppie rende impossibile separare le due facce della medaglia: proprio come «nessuno potrà mai eliminare l'uno dei due poli di quel campo fondamentale, in cui ogni realtà cosmica è immersa dal principio alla fine, dominata dalla loro interazione congiunta» (pp. 12-13). L'A. afferma così la propria adesione all'«età dell'elettromagnetismo» in cui nessun monismo è più accettabile, anche se non può e non deve venire escluso a priori per il futuro.

È nel primo dei quattro capitoli («L'esperienza estetica») che si inserisce il paragrafo dedicato a «Vico, Baumgarten, Croce». Nei paragrafi precedenti l'A. ha trattato per sommi capi della preistoria dell'estetica, riconoscendo, con Croce, a Baumgarten il merito di aver rimediato

all'antico smembramento del campo in tre zone dai fumosi contorni (tecnica o arte, poetica e retorica). Ha altresì notato le forzature dell'interpretazione crociana, che, da un lato, procedeva piuttosto per «schiacciamento» dell'estetica sull'arte, senza sottolineare come il processo di unificazione del Baumgarten fosse più vicino invece ad un «consorzio», nel quale le singole discipline non perdevano la loro specificità ma guadagnavano vigore; dall'altro, sembrava rendersi poco conto della accezione prettamente fisica con la quale Baumgarten adoperava il termine «cognitio sensitiva», da Croce inteso in senso troppo vicino a quello romantico-idealista. Croce non avrebbe fatto altro che render più esasperato il conflitto sentimento-intelletto che già nel tedesco era latente, laddove egli parlava di una gerarchia della conoscenza che passa da un gradino più basso, la conoscenza percettiva, quella dei sensi fisici, ad un gradino più alto, quello della conoscenza intellettuale o logica. Tale scala di gradazioni era senz'altro specchio dei limiti dei tempi: il Settecento se ne sentiva quasi rassicurato, equivaleva ad affermare che, presto o tardi, si sarebbe raggiunto l'ultimo stadio. Per Croce sarebbe invece stata una ulteriore drammatizzazione di due concetti che non potevano non opporsi diametralmente in un sistema come il suo.

Per quel che riguarda i rapporti tra queste due teorie e il precedente vichiano, l'A. nota che Vico separava ancora più drasticamente i due elementi del conflitto. Per lui l'umanità passava addirittura per due stadi evolutivi talmente incapaci di comunicare tra loro, che per passare allo stadio successivo bisognava consumare totalmente il primo.

È questo il motivo per cui l'A. definisce Vico «lontano e incolpevole progenitore» degli schemi idealistici (p. 172), perché contrappone drasticamente i due poli del discorso, vede una impossibilità di mediazione tra i due estremi, e fornisce così un valido appiglio alla teoria crociana.

[D.R.]

3. ANDREA BATTISTINI, *Lo specchio di Dedalo. Autobiografia e biografia*, Bologna, il Mulino, 1990, pp. 226.

Il volume raccoglie sotto forma di capitoli una serie di saggi quasi tutti già editi e ora «sottoposti a un profondo restauro, a sistematici ampliamenti di contenuto e di bibliografia». In particolare, i capitoli di maggiore interesse vichiano, «I simulacri di Narciso» e «Dalla Gorgone a Proteo», rimandano rispettivamente ai saggi *L'auto-biografia e i modelli narrativi settecenteschi e Dalla Gorgone a Proteo. Tipo e individuo nelle autobiografie settecentesche*, rispettivamente segnalati in questo «Bollettino», XVII-XVIII (1987-1988), pp. 341-342 e XIX (1989), pp. 290-291.

6. ANDREA BATTISTINI, *Vico in America*, recensione a «New Vico Studies», I-V (1983-1987), in «Lettera internazionale», V (1989) 20, pp. 47-48.

7. ANDREA BATTISTINI, *Vico and the passions*, in E. Pulcini (a cura di), *Teorie delle passioni* («Supplementi di Topoi», 3), Dordrecht-Boston-London, Kluwer, 1989, pp. 113-128.

L'A. ricostruisce i presupposti della riflessione vichiana sulle passioni nella storia delle idee. Egli individua un mutamento paradigmatico nel '600 per il quale le passioni non sono più considerate un elemento negativo da emendarsi ad opera dell'intelletto, ma positivamente come forze che possono essere convertite in virtù civili. Dal trattato di Senault del 1641, tradotto e ampiamente diffuso in Italia nel 1661, alla riflessione di Cartesio che cerca la via per il dominio delle passioni per il medio di una articolata analitica degli affetti - e così inaugura il campo di una nuova comprensione dell'elemento patetico -, alla riflessione di Locke che restituisce piena dignità gnoseologica a percezione, sensazione e immaginazione, si vengono formando nella cultura europea i presupposti per una rivalutazione delle passioni che rispecchia un nuovo statuto antropologico, nel quale l'elemento patetico rappresenta un predicato ineliminabile della natura umana in quanto finita.

Questo dibattito, come dimostra l'A., è ampiamente rappresentato nella cultura napoletana dell'epoca di Vico, e, che la riflessione vichiana ne mostri chiare tracce,

costituisce un'ulteriore riprova della infondatezza della tesi di un isolamento intellettuale di Vico. A Napoli, la figura cardine nell'elaborazione di un atteggiamento analitico di stampo cartesiano sulle passioni è Caloprese, da cui si diparte una linea di riflessione ripresa in Gravina e Metastasio. Ma anche in P. M. Doria il tema acquista grande centralità, al punto che per questi il solo vero oggetto della filosofia è la conversione o redenzione civile delle passioni.

Nella formazione di Vico, professore di retorica, le passioni sono un tema sin dall'inizio familiare. Ma al di là dell'evidente considerazione positiva delle passioni come 'fonti' delle virtù civili nella *Scienza Nuova* in particolare, l'A. vuol rivendicare l'irriducibilità di Vico ad un modello imperialistico-illuministico del controllo delle passioni come strumentale al ristabilimento del luminoso regno della ragione, secondo la linea da Mandeville ad Adam Smith. In Vico, infatti, non ne va di una opposizione passione-ragione, ma di una genealogia della mente umana, all'interno della quale le passioni costituiscono una precisa fase dell'evoluzione filogenetica, dotata di autonomia e verità sua propria e consustanziale ad una determinata forma del linguaggio e della società. Lo sguardo filosofico sulle passioni così impostato è del tutto privo di quelle connotazioni psicologiche che si accentueranno nella seconda metà del '700, con quello che l'A. definisce il passaggio all'«ontogenetico».

Ma la peculiarità di questo sguardo non-psicologico sulle passioni proprio di Vico appare, nel contesto del pur ricchissimo discorso dell'A., lievemente disancorata rispetto alla linea argomentativa seguita; in essa, oltre al disagio che a volte procura l'eccessiva polivalenza in cui viene lasciato il concetto di passione, risulta infine difficile svolgere il complesso filo che parrebbe voler condurre dall'analitica cartesiana delle passioni - nella quale culminerebbe la menzionata svolta 'seicentesca' nella posizione del problema - all'ipostatizzazione filogenetica della mente eroica in Vico. È ciò che forse appare un po' eluso è la peraltro assai intricata interazione tra la linea 'cartesiana' e quella della riflessione 'civile' sulle passioni, da Bacone a Spinoza e Hobbes.

[S.C.]

8. FRANCO BIASUTTI, *Spinoza et la culture italienne du 18e Siècle*, in «Revue de Metaphysique et de Morale», 1988, 2, pp. 173-187.

Oggetto dell'accurato lavoro è la penetrazione in Italia dei testi spinoziani, che proprio nella penisola trovano il momento di maggiore originalità, individuando «un des points cruciaux du spinozisme, autrement dit: la nécessité pratique et politique de l'acte même de philosophes» (p. 187). Il *Dictionnaire bayliano* viene isolato come punto di passaggio privilegiato delle informazioni sullo spinozismo, considerando anche che numerose furono le opere tradotte e diffuse in territorio italiano. Gran parte del dibattito iniziale si concentra peculiarmente sul rapporto di Spinoza con la filosofia cartesiana, attraverso interventi teorici quali quelli di Capasso, Buonafede o Soave.

Ruolo chiave nella diffusione dei testi di Spinoza viene assolto dall'Università padovana, che diventa sede di discussione e di lavoro della posizione del filosofo olandese. E non soltanto la filosofia e la metafisica si offrono come base del lavoro teorico, ma si concentrano su questo tema anche le dispute a livello scientifico. Fardella, Riccati, Conti discutono sul concetto di necessità relativo alle cause finali nella realtà fisica. Così, «la dimension politique du spinozisme ne fut pas négligée en Italie» (p. 183) dal Muratori, per esempio, e dallo stesso Vico quale autore del *Diritto universale*: «l'erreur fondamentale de Spinoza, de Machiavel, de Hobbes et de Bayle chez les modernes, d'Epicure chez les anciens fut de poser 'l'utilitas' comme 'mater iuris' et de soutenir, que la société humaine est régie par la crainte réciproque, les lois n'étant que 'potentiae consilium, quo imperitiae multitudini dominetur'» (p. 185). Materiale di dibattito sulle opere spinoziane non mancherà neanche nella *Scienza nuova* e nelle opere del destinatario della dedica del *De antiquissima*, cioè il Doria della *Difesa della metafisica* e dei *Manoscritti napoletani*.

[M.S.]

9. PAOLO BONETTI, *Introduzione a Croce*, Roma-Bari, Laterza, 1989, pp. 238.

Il volumetto di Paolo Bonetti, giunto alla seconda edizione nella collana «filosofi» della Laterza (la prima è del 1984), è un'agile introduzione all'opera di Croce, che insiste in particolare modo sui motivi etici della filosofia crociana. Ben documentata è la bibliografia; ed anche la storia della critica si lascia apprezzare per l'accurata rassegna delle principali interpretazioni. Chi però si interessa dell'opera vichiana e della sua fortuna troverà non proprio soddisfacente il modo in cui l'A. rende la lunga riflessione di Croce su Vico. Qui l'A. rimane piuttosto sulle generali, ed in sostanza non va molto oltre il notare che «nella polemica che Croce conduceva contro l'ormai declinante positivismo, ma anche contro le nuove forme di intellettualismo e di logicismo, l'incontro con Vico fu, come quello con Hegel, e in misura maggiore, un riprendere contatto con il solido terreno della storia e della vita, in particolare con quelle forme d'esperienza - l'arte e la politica, la fantasia e la forza - che l'intellettualismo e il moralismo tendono ad ignorare per la loro congenita incapacità a intendere la ricchezza molteplice e disordinata delle manifestazioni vitali» (p. 34). Il che sembra veramente poco.

[S.G.]

10. FRANCESCO BOTTURI, *Ingegno verità storia. Filosofia dell'immaginario vichiano*, in V. Melchiorre (a cura di), *Simbolo e conoscenza*, Milano, Vita e pensiero, 1988, pp. 127-168.

Il saggio analizza la struttura e lo «statuto epistemologico» dell'immaginario vichiano, chiarendo il complesso rapporto tra il sapere poetico e il sapere filosofico. L'A. osserva come la poesia venga definita da Vico innanzitutto in senso negativo, come «impotenza gnoseologica all'universale» (p. 129), rompendo in ciò con l'interpretazione dotta, intellettualistica della poesia, e ridefinendola in una nuova relazione con l'*humanitas* e la storia. L'originaria natura «privativa» della dimensione poetica nel senso sopra indicato genera una forma di sapere caratterizzato da tre elementi fondamentali, strettamente legati l'uno all'altro: la «proiezione antropomorfa», la «cosmicità» e la «relazione di somiglianza». L'uomo, ancora incapace di cogliere l'uni-

versale, rende se stesso misura di tutte le cose, si fa «regola dell'universo», organizzandosi in un cosmo in cui e regole e principi assumono valore universale dando vita alle prime forme religiose giuridiche. La conoscenza si determina allora secondo il «carattere poetico», vale a dire come relazione di somiglianza, da parte di diversi, ad un identico che il pensiero coglie spontaneamente. La facoltà capace di operare tale relazione è l'ingegno, che costituisce perciò la prima operazione della mente umana definendone la natura nella sua modalità primordiale e basilare: «Si potrebbe dire che l'ingegno si identifica per Vico con la grammatica generativa della mente umana» (p. 139). L'ingegno, infatti, non è l'apprensione puramente empirica e immediata delle singole realtà individuali, ma è la capacità di stabilire relazioni e legami tra le cose secondo una «misura ideale», intrinseca alla mente stessa, che trascende la dimensione dell'esperienza e si radica in quella della metafisica e dell'eterno. Per comprendere lo statuto epistemologico dell'ingegno vichiano è necessario operare il confronto con la complessa eredità platonico-rinascimentale. Non è possibile, secondo l'A., interpretare la dottrina dell'ingegno in senso esclusivamente neoplatonico. Piuttosto è più opportuno parlare di «una concezione platonica conciliata con elementi di un rinnovato aristotelismo», che risulta «una componente essenziale» dello stesso platonismo (p. 147). Se infatti la prospettiva vichiana è platonica, soprattutto nella tendenza alla riconduzione del molteplice sotto l'unità ideale, la struttura dell'ingegno è più vicina al modello aristotelico. In particolare, per quanto riguarda il verosimile poetico, esso si determina non in base ad una riproduzione esterna, ma secondo una «verosimiglianza interna», un rapporto organico e coerente delle parti che si identifica col «carattere» aristotelico, «fondamento e attuazione insieme della coerenza poetica» (p. 149). Ma ciò che caratterizza precipuamente la posizione vichiana è la natura veritativa dell'universale fantastico, il «vero metafisico» della poesia, com'è testimoniato anche dalle dottrine del senso comune e dell'etimologico universale, entrambe fondate su una struttura originaria, comune a tutti gli uomini, che si rapporta ad un principio sovratemporale ed eterno. Se dunque

la sapienza poetica è un modo della verità, non è possibile arrestarsi alla immediata contrapposizione di tipo cartesiano tra poesia e filosofia. Certamente, si tratta di due universi irriducibili, caratterizzati da forme e modalità differenti. Tuttavia, Vico stesso sottolinea la fondamentale «non estraneità» dei due ambiti del sapere, in quanto sono accomunati dalla affermazione del medesimo contenuto di verità. D'altra parte, lo «stato perfetto delle nazioni», la sua *acmé*, coincide proprio con l'integrazione di «sapienza riposta» e «sapienza volgare», e lo stesso «ricorso» si mette in movimento quando l'«integrità antropologica» viene meno, e l'una delle due dimensioni prevale sull'altra. Nella legge del ricorso non si manifesta semplicemente «una qualche legge di necessità ciclica, bensì la intrascendibilità storica della metafisica della mente», l'impossibilità da parte della mente umana di prescindere dalla dimensione costitutiva della storicità. Tuttavia, nella riflessione vichiana permane la difficoltà di coniugare i due aspetti - fantastico e critico - del sapere, e di compiere il passaggio dall'ambito immaginativo a quello concettuale, a proposito del quale Vico rimane fermo al modello dell'innatismo gnosologico. Probabilmente - osserva conclusivamente l'A. - proprio qui «sta il motivo teoretico della sconfitta di colui che pure aveva così precisamente colto i termini antropologici della moderna posta in gioco» (p. 168).

[C.C.]

11. PETER BURKE, *Vico*, aus dem Englischen von W. Heuss, Frankfurt a.M., Fischer, 1990, pp. 114 (ed. or. ingl. Oxford, Oxford University P., 1985; I ed. ted. Berlin, Wagenbach, 1987).

12. R. BUSOM (ed. de), *Vico* (Antologia), Barcelona, Peninsula, 1989, pp. 283.

Il volume comprende una antologia di scritti vichiani, preceduta da una *Introduzione*, dello stesso curatore Rais Busom. Tre le sezioni antologiche: la prima copre l'arco cronologico 1699-1711 (*De los primeros escritos*); la seconda il periodo 1720-1729 (*De los escritos jurídicos y del epistolario*); la terza gli anni 1725-1744 (*De los*

*«principios y escritos complementarios*). Ciascuna di esse è preceduta da una breve presentazione.

Nel saggio introduttivo Busom ripercorre brevemente ma in maniera appropriata le tappe fondamentali del pensiero vichiano, per concludere con una serie di osservazioni sul rapporto tra Vico e le moderne «scienze sociali». Non si tratta di attribuire a tutti i costi a Vico il ruolo di «padre delle scienze sociali particolari» (come molti tendono oggi a fare); rispetto a tentativi forzosi e farraginosi in tal senso «l'opera di Vico resiste» (p. 25); infatti la filosofia di Vico «è una filosofia costituente il paradigma delle scienze sociali» non nel senso che conduce a un rigido pragmatismo, ma in quanto «si orienta verso un materialismo. Senza dubbio verso un materialismo storico, anche verso il materialismo storico» (*ibid.*). Vico «precostituisce, non costituisce»; il suo è un «progetto della diversità metodologica, antimetafisico. In questo senso la sua opera è stata letta male, forse perché scritta male, ma le sue teorie sono diafane, rivoluzionarie, non contengono ambiguità di fronte alla sua pratica scientifica» (p. 26). Come si vede tutte affermazioni degne di discussioni e costituenti un nuovo capitolo della fortuna di Vico nella cultura spagnola.

[A.S.]

13. NUNZIO CAMPAGNA, *Alessandro Manzoni e Francesco Lomonaco*, in «I Problemi della Pedagogia», II (1985) 5-6, pp. 507-524.

Nello studio del rapporto esaminato l'A., in documentata sintesi, non manca di soffermarsi sulla formazione illuministica del Lomonaco, emersa soprattutto dalla lezione anticurialista del Giannone, da quella etico-giuridica del Filangieri e «politico-storicistica» di Mario Pagano. Quest'ultimo - a giudizio del Campagna - ha il merito della «rivelazione in chiave storicistica della filosofia del Vico, inserita, così, vitalmente nel più maturo illuminismo partenopeo e passata, tramite anche Lomonaco, nella cultura italiana» (p. 508). Il vichismo di Pagano e Lomonaco non tende a valorizzare gli aspetti razionalistici e metafisici, mai risolvendosi in una tradizionale «filosofia della storia». Filtrato attraverso l'em-

pirismo inglese (Locke) ed il sensismo francese (Condillac), rispose ad esigenze nuove che riguardavano lo sviluppo ed il potenziamento delle capacità umane, una valorizzazione dei fatti ed una revisione delle strutture della convivenza sociale, secondo i principi enunciati da Rousseau ed imposti dalla Rivoluzione francese. Non a caso, tra le *Vite degli eccellenti italiani* (1802), la biografia dedicata all'autore della *Scienza Nuova* avrebbe offerto in lucida sintesi i caratteri di quell'originale vichismo, stando, altresì, l'ammirazione del giovane Manzoni: «l'idea di storia ideale eterna fu il germe fecondo che, coltivato dallo spirito del più adulto e convertito Manzoni, lo porterà ad identificare il principio (naturalistico per Lomonaco) di una necessaria giustizia storica, nella Divina Provvidenza» (p. 516).

[F.L.]

14. GAETANO CASCIVILLA, *Il «fenomeno» Vico, oggi*, in «Segni e comprensioni», IV (1990) 9, pp. 46-51.

L'A. esamina gli interventi apparsi in una sezione di «Lettera internazionale» dedicata al «fenomeno Vico» (su cui si è portata l'attenzione nella sezione di «Recensioni» del presente fascicolo di questo «Bollettino»), dai quali viene confermata l'immagine di un Vico «pensatore di singolare e straordinaria attualità» (p. 50).

15. ERNESTO G. CASEKTA, *Studi vichiani negli Stati Uniti. Bibliografia critica (1964-1984)*, Napoli, Loffredo, 1988.

Questa bibliografia comprende e integra le segnalazioni, apparse nella «Rivista di studi vichiani», dei contributi di studiosi americani o oriundi che hanno scritto su Croce tra il 1964 e il 1984. In questo materiale pochi sono i riferimenti a Vico. Spicca piuttosto il ruolo di Fisch come traduttore di Vico e studioso attento al rapporto Croce-Vico.

16. MANLIO CIARDO, *L'infinito e la storia in Benedetto Croce*, Napoli, Guida, 1990.

Dei due capitoli che hanno particolare riferimento a Vico, uno («Mito dell'infan-

zia e poesia») ripropone il saggio scritto nel 1953 e più volte ripubblicato. Inedito è invece «Origine e natura degli attributi dell'infinito», dove Ciardo legge crocianiamente il problema della religione in Vico. Nell'arco di tempo che va dalla prima metà del Settecento ad oggi, la mente umana, «attraverso lo «sforzo» e la «fatica» possente di un'ulteriore autointelletto, è pervenuta, infine, alla decisa scoperta di essere, essa sola, in quanto autonoma fondatrice della creazione storica di sé, come anche del tutto, l'espressione di quell'«Infinito dell'onnirealtà», che, nelle precedenti età storiche (anche se in guisa - già s'intende - progressivamente umanizzata e immanente), era stata affidata a un'Entità ultramondana e trascendente» (p. 120). Vico fu il primo a fondare il concetto di mente «quale innata potenza dell'anzidetta conversione del conoscere col creare e, di questo, con quello»; e per Vico, secondo il preciso taglio interpretativo dell'A., «gli attributi che, di per sé, ineriscono alla mente umana divinizzata, e che, in conseguenza, ha preso il posto che, in precedenza, aveva quella del trascendente Ente divino, sono proprio e appunto, quelli che aveva e non poteva non avere il suddetto Ente: appunto; gli attributi dell'onniscienza, onnivolutà, onnipotenza» (p. 121).

[A.S.]

17. FABRIZIO CICCORA, *Una risposta al «progetto» del Porcia: l'autobiografia di Pier Jacopo Martello*, in «Lettere italiane», XXXIX (1987) 4, pp. 522-536.

Come hanno mostrato le ricerche di De Michelis e Pizzamiglio, il «Progetto ai letterati d'Italia per iscrivere le loro vite», concepito da Giovan Artico di Porcia nel 1721, fallì nei suoi intenti, e solo l'*Autobiografia vichiana*, pubblicata da Calogera nel 1728, rimase a testimonianza e lustro dell'impresa. Ma, nell'anno successivo (1729), un'altra *Vita* fu pubblicata nella «Raccolta di opuscoli scientifici e filologici» a continuazione del «Progetto» e solo, ritiene l'A., per la scomparsa nel 1727 dell'autore di essa, Pier Jacopo Martello, che non poté dunque più opporsi alla sua pubblicazione. L'attento esame di questo scritto e delle circostanze della sua genesi contribuisce a portare nuova luce sul rile-

vante episodio della vita letteraria italiana dell'epoca, e sulle ragioni, di grande interesse critico, del suo insuccesso.

Fu Muratori a mediare il rapporto tra Martello e Porcia, nonostante lui stesso, come Vallisneri, Manfredi, Maffei ed altri, nutrisse seri dubbi sul «Progetto» medesimo, al punto da inviare un cauto e scarno contributo al posto del più cospicuo scritto epistolare (*Intorno al metodo seguito ne' nostri studi*) pur da questo stesso ispirato. Ma il centro dell'argomentazione, e la rilevanza stessa del confronto tra la vita martelliana e quella di Vico, sta proprio nella loro diversità; la prima infatti rispetta nell'insieme i canoni delle *Vite* arcadiche, e resta ignara dell'essenziale mutamento nella vita intellettuale dell'epoca che vede uno spostamento dalla centralità delle strutture «accademiche» all'emersione di una «repubblica sotterranea delle lettere», per dirla con A. Quondam, mutamento che il Porcia, nel suo «Progetto», sembra aver avvertito più che compreso, spingendosi così inconsapevolmente al di là dei suoi espliciti intenti pedagogici. Da questa analisi emerge più chiara la pregnanza dei contributi di Vico e specialmente di Muratori, che appaiono gli interpreti più consapevoli dell'operazione del Porcia nella sua accezione più innovativa.

[S.C.]

18. PIO COLONNELLO, recensione a A. VEIRI, *Presenza di Vico. Confronti e paralleli* (Lecco, Milella, 1986), in «Sapienza», XLIII (1990) 1, pp. 96-99.

19. PIO COLONNELLO, *Vico a Napoli negli ultimi venti anni (1968-1988). Una rassegna bibliografica*, in «Progresso del Mezzogiorno», XIII (1989) 1-2 (*Atti del Convegno nazionale su G. B. Vico*, Napoli, 12-14 ottobre 1988), pp. 329-344.

L'A. ripercorre la storia del «Centro di studi vichiani» seguendo gli indirizzi che, fin dalla sua fondazione, lo hanno contraddistinto. Colonnello sottolinea l'attenzione accordata «alle rigorose analisi «storico-culturali», alle ricognizioni archivistiche, alle «fonti» dell'erudizione di Vico, in particolare alle fonti «filologiche» ed erudite del tardo Cinquecento, alla cultura del Regno

napoletano del Sei-Settecento, ai personaggi «minori», interlocutori di Vico» (p. 330). In questo contesto risulta comprensibile l'eigenza portata avanti dal «Centro» di una «rettifica» della lettura neo-idealistica legata all'immagine di Vico pensatore «solitario», così come la cautela per la categoria del «precorrimiento» da cui Vico è stato talora pesantemente segnato. Assume perciò rinnovato interesse la ricognizione sul Vico «minore», sul Vico «storico» e sul Vico «giovane», che consente, in maniera più completa e documentata, di coglierne i legami con la cultura italiana ed europea dal Sei-Settecento ad oggi.

[A.S.]

20. MARIA CONFORTI, *Scienza, erudizione e storia nell'Accademia di Medina Coeli. Spunti provvisori*, in «Studi Filosofici», VIII-IX (1985-1986), pp. 101-127.

Qualcosa di più che semplici spunti provvisori paiono queste riflessioni sul «tema dell'erudizione, e più in particolare della storia» (p. 103) nell'apertura tematica della produzione accademica di Medina Coeli. L'impostazione si sofferma sul tentativo di sganciare il giudizio su quest'ultima Accademia rispetto al gruppo degli Investiganti; ed è alla luce di questa premessa teorica che si sviluppano letture delle più produttive realizzazioni nell'ambito della struttura, come il *Parere* di Di Capua, *L'istoria filosofica* di Valletta, dove «l'origine del sapere comunemente nominato moderno coincide con l'origine del sapere umano come tale: ed è un'origine il cui carattere storico si perde in quello di un antichissimo, quasi favoloso, rapporto autentico tra l'uomo e il mondo» (p. 108). Il rapporto tra natura e storia si delinea nella promessa dell'instaurazione di un nesso con la scienza, e la lezione del Sersale sull'«esame delle scienze» traduce il concetto di probabilità storico in quello di sapere probabile, in modo che «la ragione umana non arriverà mai al vero, ma solo al verisimile, al probabile» (p. 111).

Il paragrafo finale è significativamente dedicato a «Le lezioni sull'Oriente: Assiri, Ebrei, Persiani», tema di seconda prosecuzione, considerato che «le lezioni storiche dell'Accademia Medina Coeli che più hanno attratto l'attenzione degli studiosi sono

state quelle dedicate agli imperatori romani» (p. 118).

[M.S.]

21. GIUSEPPE CONIGLIO, *Giambattista Vico e i suoi tempi*, in «Progresso del Mezzogiorno», XIII (1989) 1-2 (*Atti del Convegno nazionale su G. B. Vico*, Napoli, 12-14 ottobre 1988), pp. 15-31.

Vico «nasce povero e muore povero»; il «fanciullo affamato dei vicoli di Spaccanapoli» che «giovannissimo e poverissimo» si «accalca, mescolato ad altri, poveri come lui o addirittura più di lui, per impegnare poverissimo oggetti nel banco di Santa Maria della Pietà, e così acquistare la ragione quotidiana di pane, necessaria alla sopravvivenza», divenuto adulto e sommo pensatore non dimentica quanta incidenza «il mondo brulicante intorno alla via San Biagio dei Librai» abbia esercitato sulla sua formazione culturale.

A partire da questa angolarità il pensatore napoletano vede e giudica gli avvenimenti che si susseguono nella Napoli degli inizi del XVIII secolo, ricca di rivolgimenti politico-sociali tutt'altro che secondari.

L'oculato governo del Marchese del Carpio non produce gli effetti desiderati: nelle istanze di rinnovamento, non solo culturali, promosse da Gaspare de Haro sempre più convinto della necessità di uno «svacchiamento a tutti i livelli», fa seguito il pesante intervento dell'Inquisizione nella vita culturale napoletana, meglio noto come «processo agli Ateisti». Viene così soffocato il progetto di «aprirsi a più moderni moduli di vita», di scuotere dalle fondamenta «la sonnacchiosa società napoletana». Di qui un susseguirsi di avvenimenti, dal malgoverno di Medinacoeli alla congiura di Macchia, per citarne solo alcuni, che non possono certo sfuggire a un acuto ingegno quale fu quello di G. B. Vico testimone oculare delle fasi legate al faticoso e inesorabile trapasso dalla dominazione spagnola a quella austriaca.

Due fattori determinanti favoriscono il progressivo inserimento di Vico nel mondo legato agli Asburgo: la sofferita fanciullezza, vissuta in un quartiere molto popolare e pronto alla rivolta qualora avesse ritenuto provocatorie decisioni prese a cuor leggero in Spagna; e la convinzione che un «mon-

do vecchio e stanco» cede definitivamente il posto a uno «giovane e pieno di vita».

In questo contesto si colgono, allora, alcuni nuovi orientamenti di lettura dell'opera vichiana. Ciò sembra confermato già da un primo confronto tra l'elaborata opera poetica pubblicata dal Vico in onore di Carafa a Venezia nel 1693, o la successiva celebrazione del famoso statista edita nel 1716, e l'*Autobiografia* del 1725.

L'interesse del Vico per il Carafa, importante protagonista della storia d'Europa, permette di ritenere che agli inizi del XVIII secolo il pensatore napoletano fosse impegnato intensamente a favore degli imperiali che avevano ormai occupato nell'opinione pubblica il ruolo privilegiato che per tutto il XVII secolo vi aveva tenuto la Spagna. Se non altro l'attenzione per il Carafa consente di «indugiare sul Vico storico», di indagare quanto il pensatore napoletano abbia avvertito l'urgenza e la gravità del problema, se restare, cioè, fedele agli schemi del passato e sostenere il vecchio regime, oppure no.

L'*Autobiografia*, al contrario, più rispondente a esigenze di carattere interiore, non pone nel giusto rilievo l'adesione vichiana al nuovo corso ormai incalzante. Sarebbe pertanto interessante approfondire e sciogliere questo nodo del rapporto tra le memorie dedicate al Carafa e le scarse sollecitazioni che fa registrare l'*Autobiografia* in rapporto alle scelte politiche vichiane certamente meditate e sofferte, tanto più se si considera quanto Vico abbia avvertito l'inevitabile crollo cui era condannato il vecchio mondo napoletano legato ancora a filo doppio alla Spagna.

[G. G.]

22. ANNAMARIA CONTANGELO, *Arte e Provvidenza in Vico*, in «Filosofia», XL (1989) 1, pp. 45-72.

L'A. esamina alcuni momenti della storiografia vichiana intorno al problema della Provvidenza, prendendo le distanze e dalla storiografia idealista (Spaventa, Croce, Gentile), e da quella marxista (Badaloni), e dalle letture di area anglosassone (Pompa). Ciò che viene contestato a queste interpretazioni è di avere negato al concetto di Provvidenza il carattere trascendente, laddove l'assunto fondamentale, «che costitui-

«... l'essenza della filosofia del Vico è la dichiarazione dell'unione trascendente della Provvidenza divina nei confronti della realtà umana; ogni tentativo di 'immanentizzare' il Dio vichiano nella storia rivela tutta la sua riduttività esegetica» (p. 51). Di qui l'arbitrarietà della tesi idealistica dell'inveramento della religione nella filosofia; «e più ancora, il tentativo, operato da parte di commentatori idealistici, di assimilare la Provvidenza della *Scienza Nuova* all'Idée hegeliana, alla Ragione, allo Spirito assoluto» (*ibid.*).

[A. S.]

23. GUSTAVO COSTA, *Genesi del concetto vichiano di «fantasia»*, in M. Fattori - M. Bianchi (a cura di), *Phantasia - Imaginatio (Atti del V Colloquio Internazionale del Lessico intellettuale europeo)*. Roma, 9-11 gennaio 1986, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1988, pp. 309-365.

È accidentato il percorso compiuto dal concetto di fantasia nell'opera vichiana prima di giungere alle formulazioni mature: e questo percorso l'A. qui si presta a seguire, raccogliendo con profondità di indagine ogni traccia e riconducendola all'interno di un itinerario che, pur se problematico, mostra tutta la coerenza da cui è sostenuto.

Già nel corso delle *Orazioni inaugurali*, la definizione di fantasia, facoltà produttrice di immagini, mentre risente di chiari influssi malebranchiani, vede farsi strada l'eco della critica alla psicologia cartesiana di Willis, con la quale anche Malebranche dovette fare i conti. E ancora, su un piano solo apparentemente sfalsato la meditazione sulla natura dell'ispirazione poetica e del sublime conduce Vico, attraverso la sostituzione del concetto di conato volontario alla dottrina platonica del furore poetico, a legare il concetto di fantasia a quello di conato. «Ma la trattazione del conato doveva farsi sistematica nel *De Antiquissimo* (1710), mentre quella della fantasia (...) era destinata a rimanere tenacemente sistematica. Lo storico del pensiero vichiano può constatare comunque la crescita progressiva del peso specifico dell'attività fantastica dalla prima *Orazione inaugurale* alla prima edizione della *Scienza Nuova* (1725)» (p. 328).

È nell'ambito della riflessione pedagogica che il concetto assume maggiore e più articolata consistenza. Dalla fantasia responsabile delle false opinioni dei fanciulli, nella quarta e sesta delle *Orazioni*, ancora in accordo con Malebranche, all'individuazione, nell'infanzia, del grande sviluppo di fantasia e memoria, affiancate di fronte alla ragione, Vico ha già compiuto un passo decisivo. Nel *De studiorum ratione* (1709) si fa ravvicinato il confronto con le teorie empiristiche, con Bacone innanzitutto, e diventa esplicita la polemica con il modello pedagogico di matrice cartesiana, reo della pretesa d'insegnare troppo presto le astrattezze del *cogito*; la fantasia nei fanciulli non va mortificata, ma riconsiderata nel suo nesso con la memoria.

A questo punto il concetto vichiano di fantasia va arricchendosi delle suggestioni del 'libero pensiero' europeo, trovandosi però a sfociare in un risultato, quello raggiunto nella *Scienza Nuova*, per certi versi quasi paradossale. Vico, infatti «poteva far tesoro del pensiero 'empio' solo mediante la sua esorcizzazione, consistente nel degradarlo dal rango di pensiero a quello di fantasia o, per essere più precisi, facendone il modello ideale di un pensiero arcaico, intriso di elementi fantastici» (p. 358).

[M. R.]

24. GIULIANO CRIFÒ, *Ulpiano e Vico. Diritto romano e ragion di Stato*, in AA.VV., *Sodalitas. Scritti in onore di Antonio Guarino*, Napoli, Jovene, 1984, vol. V., pp. 2061-2085.

In una analisi breve ma densa e stimolante il contributo delinea il quadro storico-culturale in cui poter collocare il rapporto tra il pensiero di Ulpiano - cioè l'esperienza giuridica del tardo principato - e la riflessione vichiana. Dopo aver sinteticamente illustrato i momenti fondamentali delle proposte interpretative del filosofo napoletano intorno al tema esaminato, ripercorrendone le tappe dal *De ratione* al *De uno* fino alla *Scienza Nuova* del 1744 (pp. 2068 sgg.), l'A., in polemica col *Commento* nicoliniano, sottolinea la centralità del passaggio dal *De ratione* allo scritto del 1720. In particolare rileva come Vico sviluppi progressivamente il concetto di

*equità civile*, equivalente a quello di «ragion di Stato» e dettato dal solo interesse pubblico in quanto modalità sostanzialmente estrinseca, contrapposta all'*aequitas naturalis*, in analogia al contenuto del testo ulpiano esplicitamente richiamato (D. 40.9.12.1) che anche la *Scienza Nuova* riprende (p. 2075) nella definizione dell'*aequitas civilis* come *ragion di Stato*, nell'affermazione della positività politica dei provvedimenti legati a quella *aequitas* e gestiti direttamente dalla giurisprudenza (pp. 2077-2083). L'articolazione del discorso così svolto consente al Crifò di avanzare qualche considerazione di ordine più generale tesa - soprattutto alla luce della ben nota lettura «politica» del Giarrizzo - a valorizzare la centralità delle formule romanistiche. Tali formule sono sostegno concettuale delle proposte del Vico proprio perché rivelano - nel rapporto concreto con i problemi dell'ordinamento giuridico romano - questioni, soluzioni e direttive di una politica del diritto volta a razionalizzare la realtà, a stabilire un equilibrio dei mezzi e dei fini, a rivendicare la piena umanità dell'azione politica» (p. 2083).

[F. L.]

25. STEPHEN H. DANIEL, *The Narrative Character of Myth and Philosophy in Vico*, in «International Studies in Philosophy/Studi Internazionali di Filosofia», XX (1988) 1, pp. 1-9.

Vico supera l'Illuminismo rivalutando l'attività mitica come prodotto di una mente razionale; l'attività filosofica che, con Hobbes, Locke e l'intera tradizione 'logocentrica', separa giudizio da ingegno e immaginazione da ragione, è posta in Vico in continuità con il rinvenimento e l'inveramento dei topoi 'certi' del senso comune, che esprimono, nella modalità linguistica della figurazione, il patrimonio storico del *factum*, prodotto dell'ingegno umano. La barbarie della riflessione isola l'attività razionale da questo patrimonio collettivo di senso, e rompe la continuità tra il *certum*, precedente ogni determinazione di verità, e il vero filosofico. Ciò che si perde nell'epistemologia razionalistica è l'accesso all'intrinseca semioticità di tale patrimonio, già sempre configurato come dizionario *cum grammatica* alla maniera

del patrimonio mitico. Si può dissentire per altro dall'estensione di questo paradigma dal mondo umano alla natura, che non appare in Vico tanto «linguistica, semiotica, figurativa» quanto vorrebbe far credere l'A., ma pur sempre separata da uno scarto dal fare della mente umana, uno scarto divenuto forse, a differenza della tradizione razionalistica evocata dall'A., epistemologicamente meno significativo, irrilevante rispetto al dischiudersi dell'intero mondo storico umano ad una nuova possibilità di scienza.

[S. C.]

26. ENRICO DE FALCO, *L'interpretazione sociologica di Vico*, in «Progresso del Mezzogiorno», XIII (1989) 1-2 (Atti del Convegno nazionale su G. B. Vico. Napoli, 12-14 ottobre 1988), pp. 51-75.

L'A. si sofferma particolarmente sulla lettura vichiana di Carlo Cattaneo. Questi, di contro alla esaltazione retorica del 'primato italiano' rivendicava la necessità di studi di natura tecnico-economica per affrontare l'analisi della decadenza economico-sociale in atto. L'incontro con Vico, mediato da Ferrari, portava Cattaneo a leggere la *Scienza Nuova* come «ideologia sociale, studio dell'individuo nel senso dell'umanità ove dalla attività delle singole iniziative si svolge la solidarietà del tutto» (p. 236). Ma Cattaneo criticava le tesi vichiane del corso uniforme delle Nazioni in luoghi e tempi diversi, così come la teoria dei ricorsi e del circolo delle Nazioni, «che intenderebbe sostituire con un concetto di progresso del genere umano in modo rettilineo, quasi una tangente che corte e si distende inflessibile nelle profondità dell'avvenire». E De Falco considera come sfuggite a Cattaneo a punto nodale del pensiero vichiano: «il ricorso non si riferisce ai fatti, ai contenuti, quasi eterno ritorno di reminiscenza stoica, ma alle forme, alla struttura spirituale che ingenera e qualifica gli umani accadimenti (...)» (p. 237).

[A. S.]

27. VALERIA DEL VASTO, *Iconografia vichiana*, recensione a F. LOMONACO, *Contributo all'Iconografia vichiana (1744-*

1899), «Bollettino del Centro di studi vichiani», XIX, 1989, pp. 26-156), in «Prospective vichiana», XI (1989) 1-2, pp. 180-181.

28. ALDO DI LUZIO, *Zur Bedeutung von Vicos 'Neuer Wissenschaft' für die Sprachwissenschaft*, in M. Faust et al. (Hrsg. von), *Allgemeine Sprachwissenschaft Sprachtypologie und Textlinguistik. Festschrift für Peter Hartmann*, Tübingen, Narr, 1983, pp. 221-235.

La scienza del linguaggio vichiano, tranne poche eccezioni, non è stata attentamente considerata dai critici. La possibile ricostruzione delle sue tematiche all'interno della *Scienza Nuova* presuppone l'essenziale riconoscimento della fondamentale natura storica delle cose culturali, per cui la scienza è conoscenza delle cause che costituiscono la loro natura. Ciò comporta l'aspetto storico-sociale del linguaggio, cioè le modificazioni e le variazioni delle strutture linguistiche nel tempo e nello spazio implicano «la loro genesi e il loro sviluppo storico-sociale», che è il momento innovativo della teoria vichiana.

Dopo aver definito la *Scienza Nuova* come una rigorosa analisi del pensiero umano, «della sapienza volgare» e del «senso comune», come una storia delle idee umane sulle quali deve essere fondata la metafisica dello spirito umano, Di Luzio sottolinea che per Vico era necessario un linguaggio mentale comune a tutti i popoli, che comprendesse l'essenza delle cose e ne esprimesse i diversi possibili aspetti. Con l'aiuto della nuova scienza linguistica Vico vuole ricostruire il sapere linguistico (*Sprachwissen*) legato con il sapere della conoscenza umana, che è appreso mediante la metafisica «poetica» e la logica «poetica», le quali sono rette dalla «facoltà» della sapienza volgare, che si lascia identificare con il senso comune.

Nella loro prima fase, il linguaggio e la conoscenza sono «poetici», cioè creativi; i primi uomini sono creatori di linguaggio, passano dai muti gesti ad unità vocalmente articolate che mostrano una relazione naturale alle idee delle cose, che non significa un linguaggio secondo la natura delle cose ma un linguaggio di sostanze animate in base alla fantasia. Alla fase «poetica»

segue quella «eroica», dove si stabilisce una relazione naturale-simbolica con le idee delle cose, e dove il linguaggio si basa su questi generi «simbolico-naturali» che, a differenza del linguaggio poetico, «nelle idee delle cose comprendono o mettono in evidenza le specie, le quali non stanno insieme o in una stretta relazione d'identità con i loro generi, ma in una somiglianza fantastica (metafora) o vicinanza (sineddoche e metonimie)» (p. 229). La terza fase del linguaggio è rappresentata dalla «lingua volgare», dove la relazione fra l'espressione e l'idea del segno è definita «convenzionalistica». Questa teoria vichiana dei tre tipi linguistici è caratterizzata dalle qualità linguistiche e sociolinguistiche del contesto storico che le circonda, per cui «il suo modello si lascia adoperare generalmente per la comprensione di rilevanti tipologie sociolinguistiche di varietà di linguaggio» (p. 230). Nella formazione del linguaggio e nella sua trasformazione, la mente mostra la sua completa forza perché esso nasce proprio da questa originaria attività dello spirito e non dalla capacità razionale. La *Topica* è proprio il sapere o l'arte che guida questa facoltà, della creazione e della sintesi che agisce proprio nell'atto della creazione linguistica; mentre la critica (logica razionale) è l'arte della riflessione.

Dopo aver elencato i punti di continuità tra la scienza vichiana e le moderne teorie del linguaggio, Di Luzio conclude sottolineando l'importanza della concezione di Vico dove nella relazione tra il parlante e il linguaggio si oggettiva la soggettività del parlare, mentre il linguaggio da lui creato contiene una funzione intersoggettiva che è costitutiva del linguaggio stesso.

[M. M.]

29. ATTILA FAJ, *Vico e Joyce*, in «Lettera internazionale», V (1989) 20, pp. 39-42.

Si tratta della versione italiana dell'articolo *Vico's Basic Law of History in Finnegans Wake*, apparso in D. Ph. Verene (ed. by), *Vico and Joyce* (Albany, University of New York P., 1987, pp. 20-31), già segnalato in questo «Bollettino», XX (1990), p. 264.

30. DOMENICO FELICE, *Pour l'histoire de la fortune de Montesquieu en Italie (1789-1945)*, Bologna, Thema, 1990, pp. 147.

Nel denso volumetto, dopo aver dedicato un utile capitolo al problema della sistemazione critica degli scritti del Montesquieu apparsi in lingua francese ed in traduzione italiana tra il 1789 e il 1815 (pp. 11 sgg.), problema già posto e affrontato nella precedente e più estesa rassegna bibliografica che il Felice ha pubblicato nel volume del 1986 su *Montesquieu in Italia. 1800-1985*, segnalato in questo «Bollettino», XVII-XVIII, 1987-1988, pp. 357-358), l'A. esamina il significato della fortuna del pensatore di La Brède nelle opere dei «giacobini» italiani (1796-1799) (pp. 57 sgg.) ed in quelle di Cuoco e Romagnosi (pp. 83 sgg.) fino agli interventi del maturo Ottocento e del XX secolo (pp. 115 sgg.). Particolarmente efficaci sono le rilevate assonanze e dissonanze con Vico e la tradizione vichiana riscontrate soprattutto nei giudizi di Cuoco e Romagnosi: i primi, tesi a sottolineare la centralità di alcune tematiche del Montesquieu (quella, in particolare, dell'evoluzione dei «costumi» in relazione ai mutamenti delle «costituzioni» politiche) pur nella convinta attribuzione a Vico del primato cronologico e teoretico della fondazione della scienza della legislazione (pp. 83-84, 88-91, 96, 98); i secondi, che consapevoli dell'influenza dell'autore dell'*Esprit des Lois*, non mancano, tuttavia, di criticarne alcune dottrine essenziali, quali la teoria delle «forme» di governo e il principio della «divisione» dei poteri (pp. 100, 105, 122). In ogni caso, su Vico si vedano, in particolare, le pp. 83-84, 88-91, 136-137.

[F. L.]

31. VINCENZO FERRONE, *I Profeti dell'Illuminismo*, Roma-Bari, Laterza, 1989, pp. 446.

Nell'affrontare il problema storico-storografico della determinazione delle forme specifiche assunte dalla cultura dei lumi nel tardo Settecento, l'A. di questo molto documentato volume ha scelto come un «laboratorio» e «officina» principale di verifica delle ipotesi di partenza il Regno di Napoli, non solo per l'ovvio rilievo intellettuale dei suoi maggiori *philosophes* (da

Grimaldi a Pagano, da Galanti a Filangieri), ma anche per l'originale carattere di alcune elaborazioni culturali emerse in quegli anni, quali la «teoria della immutabilità» (cfr. spec., pp. 123 sgg.), l'«ermetismo illuministico» (pp. 238 sgg.) e la «filosofia ciclica della storia» (pp. 278 sgg.). Proprio in riferimento a quest'ultima «filosofia» l'intento delle pagine dedicate a Francesco Mario Pagano: la storia delle nazioni tra catastrofi e ciclicità (pp. 278-300) non è stato solo quello di indagare problematiche centrali nel dibattito politico degli anni Ottanta, bensì di porre adeguatamente in luce il complesso rapporto tra la creatività individuale e la forza condizionante di un «paradigma» conoscitivo di uno «stile» di pensiero, diventati ormai egemoni. I *Saggi politici*, secondo il Ferrone, hanno rivelato quanto fosse diventata ormai efficace e determinante la nuova «immagine» ermetico-illuministica della natura, da cui sgorgava una «filosofia ciclica della storia» indirizzata a delineare un quadro cosmogonico generale contrassegnato dalle «catastrofi» che scandivano il perenne corso delle nazioni e dai «simboli», dalle «forme del potere» create dagli uomini secondo riti eternamente riproposti presso tutti i popoli della terra (cfr. pp. 15 e 279 sgg.). In tale prospettiva diventa possibile spiegare — come fa il Ferrone con acuta sensibilità — i capitoli dei *Saggi politici* dedicati all'irriducibile difesa della tradizione ermetica, senza indietreggiare di fronte a interlocutori come Vico o Buffon (pp. 282). Con solidi fondamenti scientifici e particolare vigore polemico Pagano giungeva a difendere le sue idee cosmogoniche («l'analisi fisica della terra» ed il rapporto «fisico-morale dell'uomo», nonché il primato dell'«antichissima cultura degli egizi e de' caldei»), attaccando senza perifrasi Vico, l'irriducibile difensore della tradizionale cronologia biblica e della storia sacra come unico criterio di verità da opporre agli atei e ai libertini, sostenitori delle presunte sterminate antichità dei popoli che avevano espresso la misteriosa «sapienza orientale» (p. 283). In tale orizzonte culturale Vico si era limitato ad offrire con Esiodo, Platone e Buffon, prestigiose conferme di una metafisica antica, ritornata prepotentemente alla ribalta con quello stile di pensiero egemone nella Napoli di fine secolo di cui Pagano si sentiva il nuovo «profeta», il

geniale interprete: «Con il primo dei suoi *Seggi*, insomma, Pagano pensava di aver trovato una solida e convincente spiegazione unitaria di tante sparse considerazioni formulate da Vico, De Pauw, Ferguson, Buffon, Hume e molti altri ancora, puntando tutte le sue carte sui concetti di ciclicità e di catastrofe. La sua filosofia della storia si configurava come un paradigma conoscitivo di valore universale, in grado di render conto della costante presenza nella storia umana di alcune istituzioni sociali, di complesse metamorfosi nei sistemi di credenze religiose, del bisogno ineludibile di creare simboli, forme politiche e valori a seconda degli stadi evolutivi. La titanica e onnipotente 'volontà della natura' non consentiva infatti deroghe al corso dei popoli e garantiva la scientificità di fondo della sua analisi» (pp. 285, 289).

[F. L.]

32. GIUSEPPE FLORES D'ARCAIS, *Compito e funzione della Università (rileggendo il Vico)*, in «Rassegna di Pedagogia», XLVI (1988) 1, pp. 57-60.

Si tratta di una breve ma efficace nota sul ruolo dell'Università e dell'insegnamento universitario compilata rimeditando Vico, che individuava come ragioni primarie del sorgere degli atenei «ampliamento del sapere, sua articolazione e conseguente specializzazione, ma insieme anche diffusione della cultura e dunque sua 'democratizzazione'» (p. 57). Il richiamo della posizione vichiana viene avvertito come estremamente significativo anche per la situazione contemporanea, sulla scia della dissertazione accademica inaugurale del 1708, «È da riflettere su quel che comporti, sia sul piano della ricerca scientifica sia su quello dell'insegnamento, il proliferare delle discipline ed il frazionamento specialistico, che già al Vico apparivano come un pericolo per l'unità del sapere» (p. 58).

[M. S.]

33. MARESA FORCINA, *Vico, Warburton, Herder nella ricostruzione storico-antropologica di Antonio Verri*, recensione a A. VERRI, *Confronti e paralleli* (Lecce, Milella, 1986), in «Il Velino», XXXI (1987) 3-4, pp. 392-394.

34. RAFFAELLO FRANCHINI, *Le antiche radici della Scienza Nuova*, recensione a G. VICO, *Institutiones Oratoriae* (Napoli, Istituto Suor Orsola Benincasa, 1989), in «Il Mattino», XCLX, 10-1-1990, p. 13.

35. AMOS FUNKENSTEIN, *Theology and the Scientific Imagination from the Middle Ages to the Seventeenth Century*, Princeton (N. J.), Princeton University P., 1986, pp. 421.

Forte della convinzione che tra teologia e scienza i rapporti siano tutt'altro che definiti in modo chiaro, l'A. affronta nella sua ricerca il concreto maturarsi nell'Europa del XVII sec. di quella che chiama una *secular theology*. Un pensiero teologico unico nel suo genere anche perché appannaggio, sostanzialmente, di laici artefici di quella che si suole definire «la rivoluzione scientifica» del XVII sec., e unico, anche, per le differenze e le reazioni che provocò tra i suoi stessi promotori; divisi, preoccupati se non decisamente ostili al principio di separazione tra religione e scienza. L'A. concentra la sua attenzione sui cambiamenti registrabili in questo nuovo clima intellettuale dei classici attributi di Dio: onnipresenza, onnipotenza e provvidenza che pur nelle modificazioni di contenuto e valenza sono riprese in vario modo dal pensiero scientifico che espresse in linguaggio teologico il suo interesse per il mondo analogo all'interesse per Dio della tradizione medioevale. Continuità e rotture vengono affrontate dall'A. con una notevole e ricca serie di confronti tematici e analisi dettagliate sui singoli pensatori presi in esame. A Vico sono dedicate in particolare le pp. 202-205 e 279-289 del cap. IV sui rapporti tra la provvidenza divina e il corso della storia. Di sicuro interesse la ricostruzione fornita dall'A. sul lungo processo di maturazione e trasformazione del concetto di provvidenza che rappresenta in Vico né più né meno che lo spontaneo processo di creazione da parte degli uomini della loro natura sociale. Ma se la tappa di arrivo di questa evoluzione può in vario modo definirsi: provvidenza, la mano nascosta di Dio, astuzia della Ragione etc., l'inizio va rintracciato nell'esegesi biblica giudeo-cristiana medievale che condivise l'idea che la parola di

Dio fosse, in realtà, adeguata alle capacità umane. L'uso di questo principio di *accommodation* presuppone, secondo l'A., sia pur in modo vago, una relativa autonomia di sviluppo della storia umana verso la quale Dio svolge la sua opera pedagogica in vista dei suoi fini. Infine va sottolineata l'interpretazione del principio del *verum-factum* all'interno della riflessione compiuta nel cap. V dedicato a *Divine and Human Knowledge; knowing by doing* (pp. 290-345) dove vengono prospettate due chiavi di lettura parallele del pensiero moderno proprio attraverso il diverso approccio possibile al problema della conoscenza schematizzabile in un modello «contemplativo razionale» con un'identità parziale di conoscenza umana e divina, oppure nell'altro, definito «energetic rational» identificabile con la tradizione occasionalista che limita la conoscenza ai soli prodotti umani riducendo così le pretese del razionalismo cartesiano.

[R. M.]

36. GIUSEPPE GIARRIZZO, *L'ideologia di Metastasio tra cartesianesimo e illuminismo, in Atti del Convegno indetto in occasione del II centenario della morte di Metastasio* (Roma, 25-27 maggio 1983), Roma, Accademia Nazionale dei Lincei, 1985, pp. 43-77.

L'A. ripercorre, in acutissima analisi, l'itinerario intellettuale ed «ideologico» del poeta romano sullo sfondo di una crisi complessa vissuta in uno degli epicentri europei della cultura, in un periodo come nessun altro travagliato da guerre ed instabilità dinastiche. Nel contesto argomentativo proposto, il Giarrizzo, con la consueta maestria nell'esaminare molti documenti, osserva che la ricerca di un'alternativa, capace di sostenere la sfida dei «novelli maestri della civil prudenza» è comune in questi anni - con esiti non sempre convergenti - a Caloprese e Gravina, a Doria e Vico: «(...) è la 'Scienza Nuova', atta a mostrare come gli Stati procedano a felicità e grandezza, e come possano e in virtù di quali massime mantenersi. Metastasio può aver conosciuto, sin dagli anni di Scala, le orazioni di Vico e fors'anche le *Massime* di Doria: quegli scritti, quei pensieri erano assimilati, posti in ordine con

riferimento all'etica, alla politica del Caloprese - dove la virtù appariva come moderazione dei desideri e degli affetti, la 'natura' operava come inclinazione alla socialità e al bene comune; e solo la *falsa idea* dei sudditi sulla natura del potere lo aveva degradato a monopolio della forza stravolgendone il fine, dalla 'felicità' alla 'sicurezza'» (p. 46). Metastasio - osserva l'A. concludendo - non fu un «conservatore» perché non si sentì mai un sopravvissuto. Allievo di Gravina e Caloprese, era maturato tra gli anni Venti e Trenta del secolo, quando i tre grandi modelli della cultura italiana (Vico, Doria e Muratori) proponevano prestigiosi esempi di 'pubblica felicità' «nella conciliazione di virtù e commercio; i suoi anni grandi erano stati quelli più alti dell'illuminismo europeo, cui il suo moralismo eroico aveva pur conferito succhi vitali nel trapasso dal potere come gloria al potere come peso. Gli riuscì perciò di interpretare il clima teresiano degli anni '50 e '60, avvertendo i termini nuovi in cui dopo la guerra dei sette anni la nuova cultura chiede di conciliare virtù e ricchezza: la vecchia 'cicala del Parnaso', sfiancata da tante parti, taceva. La prosa severa delle lettere e degli scritti di poetica avrebbe per più di un decennio accompagnato questa tenace rivendicazione, tutta moderna e argomentata, del poeta di popolo sotto il poeta di Corte. A Metastasio era riuscito così di legare, con un vincolo tenace, alla sua opera il suo secolo» (p. 77).

[F. L.]

37. SONIA GRUSTI DONDOLI, *Vico e la scoperta antropologica dei selvaggi*, in «Progresso del Mezzogiorno», XIII (1989) 1-2 (*Atti del Convegno nazionale su G. B. Vico*, Napoli, 12-14 ottobre 1988), pp. 125-141.

Attenta a valutare la portata antropologica del pensiero vichiano l'A. dichiara di voler indagare il posto occupato da Vico nella plurisecolare *querelle* sulla definizione e valutazione della «natura» dei popoli selvaggi che l'espansione europea aveva portato all'attenzione del mondo occidentale.

L'A. riconosce, sulla scia di I. Berlin, quale merito della filosofia vichiana l'aver avuto una buona dose di immaginazione storica che gli permette di considerare i

selvaggi come appartenenti a pieno titolo alla storia e non più alla naturalità e di considerare il relativismo culturale strumento di conoscenza storica fondante una antropologia elaborata su forme culturali diversamente strutturate anche se aspirante ad una storia universale ed eterna. La scoperta vichiana del mondo dei selvaggi è essenzialmente individuazione delle modalità e specificità della loro «logica» che si trasforma in concreta e partecipe attenzione per miti, favole, proverbi, usi agricoli, misurazione del tempo che rappresentano per Vico non «minutaglie della storia, ma storia a tutti gli effetti» (p. 140). Conoscenza antropologica, quella vichiana, resa possibile dalla efficacia di una gnoseologia attenta a ritrovare quelle modificazioni della mente umana che rendono rievocabili, grazie alla comune natura umana, dimensioni culturali e significati esistenziali appartenenti ad ogni uomo come all'intera storia umana.

[R. M.]

38. MARIA GORETTI, recensione a F. LOMONACO, *Contributo alla iconografia vichiana. 1744-1899* («Bollettino del Centro di studi vichiani», XIX, 1989, pp. 26-156), in «Discorsi», IX (1989) 2, pp. 403-405.

39. MARIA GORETTI, recensione a G. TAGLIACOZZO, D. PH. VERENE, V. RUMBLE, *A Bibliography of Vico in English (1884-1984)* (Bowling Green, Philosophy Documentation Center Bowling Green State University), in «Dimensioni», LXIII, giugno 1987, p. 81.

40. MARIA GORETTI, recensione a G. TAGLIACOZZO, D. PH. VERENE, V. RUMBLE, *A Bibliography of Vico in English (1884-1984)* (Bowling Green, Philosophy Documentation Center Bowling Green State University), in «Studi Senesi», XCIX (1987) 3, pp. 339-340.

41. PATRICK H. HUTTON, *La parte nascosta della storia*, in «Lettera internazionale», V (1989) 20, pp. 33-38.

Sebbene sulle prime possa sembrare azzardato, l'avvicinamento del pensiero di Vico alle nuove storie delle mentalità elaborate in tempi recenti è tutt'altro che peregrino. Attraverso le tappe teoriche brevemente suggerite dall'A., ci è possibile individuare l'elemento che a tutte, al di là delle ovvie differenze, è sotteso, e che tutte, in qualche modo, le riconduce al Vico. Si tratta appunto dell'attenzione per la parte nascosta della storia, e del ruolo ad essa attribuito nella considerazione del mutamento storico delle idee.

Scorso fino agli inizi del '900, l'interesse degli storici per l'opera di Vico conobbe infatti ampiezza e profondità nuove nel momento in cui mutò la prospettiva della ricerca storica del pensiero. «Con il XX secolo, gli storici militanti si sono posti finalmente nelle condizioni di poter proseguire la ricerca di Vico sulle modificazioni delle configurazioni razionali ed emotive nella vita cognitiva, e sui mutamenti nell'organizzazione della psiche stessa» (p. 36).

Così gli originali studi di Lucien Febvre e Huizinga, insieme a quelli di Elias, Foucault e Ginzburg, tasselli diversi della nuova storia delle idee, spingono a riconsiderare con maggiore attenzione quel concetto vichiano di *ricorso* che, se privato della lettura idealistica che tanto a lungo l'ha accompagnato, mostra tutta la sua rinnovata utilità nella capacità di render conto della sincronia del movimento storico e della complessità, dei conflitti, anche delle illusioni di ogni passo in avanti.

[M. R.]

42. BRUNO LAURETANO, *La metafora in Vico*, in «Progresso del Mezzogiorno», XIII (1989) 1-2 (*Atti del Convegno su G. B. Vico*, Napoli, 12-14 ottobre 1988), pp. 105-124.

Il suggestivo tema della metafora in Vico si colloca, secondo l'A., su due piani distinti ma non artificiosamente separabili: da un lato l'uso effettivo di metafore negli scritti vichiani, dall'altro la riflessione teorica di Vico sulla metafora. La parola fantastica e metaforica non è per Vico un semplice ornamento del linguaggio, ma rappresenta una modalità del pensare stesso, la sua forma primaria ed originaria, che

precede la chiarezza del pensare concettuale. Da questo punto di vista è erroneo ritenere «proprio» il linguaggio prosastico e «improprio» quello poetico. L'espressione logico-concettuale trae infatti la propria origine dalla sfera sensibile e intuitiva, e lo stesso linguaggio è per sua natura essenzialmente metaforico. Come ha posto in rilievo Cassirer, la metafora linguistica rivela la sua stretta affinità con la metafora mitica proprio nella comune «intensificazione» dell'intuizione sensibile, che con la forza dell'immagine particolare evoca il tutto che la comprende. Il pensare metaforico condiziona inoltre lo stesso livello della riflessione filosofica, giacché «le metafore hanno una natura viscosa, nel senso che tendono a trascinarsi dietro residui dei significati originari in esse sedimentati» (p. 111), i quali permangono anche in relazione alle attività mentali e cognitive. L'espressione metaforica e poetica dei miti e delle favole rappresenta un elemento costitutivo del linguaggio e dello stesso pensiero, un momento necessario del suo interno divenire verso le forme del concetto e dell'idea. Vico quindi eleva la metafora a simbolo di un pensare precategoriale che, nel gioco del continuo farsi altro e trapassare dei significati, nel dileguare e nel sorgere delle immagini, evoca la dimensione onirica, il disegno di una «retorica dell'inconscio» in cui «parla ... la voce dell'Altro» (p. 123).

[C. C.]

43. MARK LILLA, *Temi vichiani nella filosofia americana*, in «Lettera internazionale», V (1989) 20, pp. 43-46.

In vario modo autori come R. Rorty, A. McIntyre, H. Putman, J. Rawls e N. Goodman hanno messo in discussione, secondo l'A., i modelli «fondazionisti» d'ispirazione scientista che condiziona la cultura filosofica americana; così che nell'ultimo decennio si è assistito alla ripresa di tematiche e problematiche che, mutate le condizioni, non possono non ricordare le critiche mosse da Vico alla filosofia cartesiana. Di qui l'esigenza dell'A. di rintracciare motivi di affinità ideale laddove per sua stessa ammissione questi pensatori non fanno esplicito ricorso al pensiero vichiano.

[R. M.]

44. FABRIZIO LOMONACO, *Vico, professore di 'retorica'*, in «Ennes», II (1990) 11, p. 14.

45. ZHANG LONGXI, *The Myth of the Other: China in the Eyes of the West*, in «Critical Inquiry», XV (1988) 1, pp. 108-131.

In questa rapida ricognizione sul mito dell'«altro» in relazione all'immagine della Cina nella cultura occidentale dalle origini della modernità sino a pensatori contemporanei come M. Foucault, l'A. si sofferma sul significato che assumono le critiche vichiane alla civiltà cinese che rimase anche per lui un mito e il simbolo stesso dell'immobilità senza tempo.

[R. M.]

46. BRUNO MAIORCA, *La filosofia dell'esistenza in Enzo Paci*, in «Paradigma», VI (1988) 18, pp. 535-551.

L'A. ricostruisce l'itinerario speculativo che portò Enzo Paci alla «filosofia dell'esistenza» nei primi anni quaranta, e il successivo consolidamento teorico dell'esistenzialismo critico come filosofia positiva dell'esistenza. Significativo in questo itinerario era stato il confronto con Vico e la conseguente, nonché discutibile, interpretazione di Paci «del concetto di natura in chiave esistenzialistica» (p. 540), interpretazione sviluppata nel noto *Ingenus Syllaba. Saggio sulla filosofia di G. B. Vico* del 1949, a proposito del quale Pietro Piovani in questo «Bollettino» (VII, 1977, pp. 257-259), in occasione della sua scomparsa definiva Paci «uno dei più sensibili interpreti di Vico del Novecento» e il libro del '49 come «la sola sintesi ermeneutica che, complessivamente, possa essere messa accanto alla grande sintesi che, nel 1911 fu *La filosofia di Giambattista Vico* di Croce, mutatis mutandis» (p. 257); e acutamente dichiarava: «Né è il caso di sottolineare come il 'saggio' di Paci abbia difetti uguali e contrari a quelli tipici, del 'saggio' di Croce: l'uno *esistenzializza* Vico tanto quanto l'altro lo *idealizza*» (p. 258); e concludeva con la consueta, magistrale lucidità critica: «Nel 1949 la conclusiva chiamata in causa della diltheyana 'critica della ragion

stetica' si ricollega a istanze otto-novecentesche già tanto chiare nei loro sottintesi antidualistici che non hanno nemmeno bisogno di eccedere in inopportuni toni polemici. Il Vico di Paci, per la prima volta nel Novecento italiano, non ha bisogno di dichiararsi solennemente contro il Vico di Croce o di Gentile perché è già un altro Vico» (p. 259). Ben altro spazio si sarebbe dunque adattato alla bisogna che non il frettoloso terzo di pagina scarso che l'A. vi dedica nella sua ricostruzione, per altri versi rigorosa e non priva di spunti stimolanti, pure avendo intitolato il paragrafo centrale del suo scritto *Paci di fronte a Vico, a Croce e all'esistenzialismo europeo* (p. 339). Ad ogni modo l'A. identifica nella «sintesi dialettica natura-spirito», secondo Paci, «il principio fondamentale della filosofia e del metodo» (p. 341), quella sintesi che «è resa possibile dal mito, dalla fantasia, dall'immagine e si attua nell'uomo, principio attivo e operante: l'uomo che comprende e, dunque, fa la storia» (*ibid.*). L'A. ricorda dunque come a giudizio di Paci in Vico sia anticipata la diltheyana *critica della ragione storica*, la quale secondo l'opera del '49, è «una filosofia che non è né una scienza della natura né una scienza dello spirito per quanto sia ambedue insieme e cioè una filosofia dell'uomo» (*ibid.*).

[G. D. C.]

47. AMBROGIO GIACOMO MANNO, recensione a A. VERRI, *Presenza di Vico. Confronti e paralleli* (Lecco, Milella, 1986), in «Filosofia oggi», XII (1989) 3, pp. 117-119.

48. AMBROGIO GIACOMO MANNO, *Vico e Meinecke sui diritti umani nel divenire storico*, in «Progresso del Mezzogiorno», XIII (1989) 1-2 (*Atti del Convegno nazionale su G. B. Vico*, Napoli, 12-14 ottobre 1988), pp. 295-308.

L'articolo inizia con critiche stroncatorie: «Meinecke non si accorge che proponendo il suo 'storicismo' come unico punto di vista valido nella interpretazione del passato, del presente e del futuro, cessa di essere uno 'storico' e si atteggiava a 'filosofo'. Confusione e contraddizione di 'ruoli' di cui né egli né altri storicisti tedeschi e

nostrani si avvedono; pretendendo di dettar legge nell'uno e nell'altro campo, in effetti, li snaturano ambedue». Per cui lo storicismo è un «mostro bicipite che mentre pretende di essere pura storiografia, è in effetti pseudofilosofia» (pp. 255-256). Ecco perché l'A. si occupa delle pagine meineckiane su Vico; quest'ultimo infatti potrebbe tornare utile per confutare Meinecke: «Potrà darsi» che l'analisi vichiana «porga elementi utili per confutare le pretese storicistiche di un divenire senza meta e senza senso e di una 'indivisiualità' astratta e antistorica, perché dissociata dal concreto essere dell'uomo». Ma l'A. avanza anche un'altra ardita ipotesi: «Né è poi infondato il sospetto, che Meinecke abbia voluto presentarci un Vico minore per porre in evidenza se stesso, presentando come sue acquisizioni originali e valide, idee che già si riscontrano nel pensatore del 700: è il solito metodo di abbassare gli altri per elevare se stessi. Il che si vedrà alla fine di questo saggio». Perciò, come l'A. premette in una nota, meritano stroncature tutti gli «storicisti (Dilthey, Meinecke, Troeltsch ...)» (p. 256). Invero, più che realizzare la minaccia l'A. si avvede che «lo storicismo contemporaneo da Ranke a Meinecke, ha agitato una serie di problemi di estremo interesse» (p. 272), e si affida a una «rilettrura» del breve e fondamentale capitolo conclusivo della *Idee der Staatsräson* del 1924, introdotta dall'improvvisa affermazione: «Ed ora qualche pagina dedicata al pensatore tedesco (...) discorde-concorde col Vico» (p. 286). L'A. ricorda *Das Leben des Generalfeldmarschalls Hermann von Boyen* (1896-99) che diventa, non si sa perché, la «prima grande opera sul generale *Boyen Alfred Stern* (1895)» (p. 287) (forse confondendo il personaggio cui il libro è dedicato con l'ebreo liberale *Alfred Stern*, che in una precisa occasione parlò del Boyen di Meinecke), e ammette: «Noi spesso abbiamo denunciato nello 'storicista' tedesco la mancanza di un 'pensiero di fondo', di una 'concezione organica del reale'. Ma a questo punto le analisi sono vane e pedantesche; bisogna considerare Meinecke non un 'filosofo' ma un pensatore, che in questo caso direi 'ispirato' dai più profondi valori dello spirito e dai più alti ideali dell'umanità, che s'impongono ad ogni ben pensante e costituiscono quel

'comune sentire' della più alta umanità, e della più alta civiltà, per impedire che l'umanità giunta a sì grandi altezze, quali il pensiero e la scienza moderni l'hanno condotta, non sappia trovare i modi e le vie per garantire e continuare il suo sviluppo civile e, ciecamente, dovrebbe avviarsi al suicidio». Le pagine finali della *Idee* sono riconosciute come «stupende pagine, le più belle» (p. 299). Evidentemente l'A., strada facendo, ha cambiato idea: «il problema della politica deborda così in Meinecke, nel problema più ampio del senso (ma non si era parlato di «pretese storicistiche di un divenire senza meta e senza senso?») della vita e della storia, (di cui parleremo a suo tempo, in una monografia che veniamo dedicando al pensatore tedesco)». La conclusione, con un improvviso ritorno a Vico, dichiara «che l'accordo finale tra i due grandi pensatori è evidente, sul cammino della storia verso forme di collaborazione sempre più ampie, sulla base dei dettami più alti della ragione e della morale, orientando al bene e al positivo quello sfondo irrazionale che è nell'uomo, che è ambivalente, e tuttavia fattore e leva per gli aspetti più alti della civiltà, questo moto incessante dei valori umani» (p. 308).

[G. D. C.]

49. ANGELO MARCHESI, *La Provvidenza in Vico alla luce delle varie interpretazioni*, in «Progresso del Mezzogiorno», XIII (1989) 1-2 (*Atti del Convegno nazionale su G. B. Vico*, Napoli, 12-14 ottobre 1988), pp. 143-166.

Che la problematica religiosa e segnata-mente il tema della provvidenza divina non siano eludibili nella ricostruzione della genesi e significato della filosofia vichiana è cosa oggi ampiamente riconosciuta ed una riflessione storica di quello che si potrebbe definire un calvario storiografico è sicuramente degna di attenzione. Decenni di contrapposizioni scarsamente proficue per una migliore comprensione di Vico sembravano finalmente aver lasciato il campo ad una più pacata riflessione; ma non mancano segni di natura diversa e così l'A. si cimenta nel non facile compito di un primo provvisorio bilancio storiografico. L'attenzione dell'A. finisce per concentrarsi essenzialmente sull'interpretazione crociana

messa in discussione con un uso disinvolto di autori diversi per ispirazioni e intenti come il Garin o l'Abbagnano mentre le pagine dedicate ad Badaloni offrono lo spunto per una critica *tout court* dell'interpretazione «storicistica» della provvidenza vichiana e per ribadire che essa è invece trascendente e irrazionale.

[R. M.]

50. MARIA TERESA MARCIALIS, *Natura e sensibilità nell'opera manualistica di Antonio Genovesi*, in G. Solinas (a cura di), *Ricerche sul pensiero del secolo XVIII*, Cagliari, Pubblicazioni dell'Istituto di Filosofia della Facoltà di Lettere dell'Università di Cagliari, 1987, pp. 83-124.

«Mettere in luce una componente della filosofia genovesiana cui finora non è forse stato dato sufficiente rilievo: il peso attribuito alla dimensione sensibile, accolta in tutta la pregnanza dei suoi significati emotivi e conoscitivi» (p. 84): questo è il compito non facile che l'A. qui si propone e che egregiamente assolve. L'atteggiamento del Genovesi nei confronti dell'opera di Cartesio apre la strada all'indagine; diviso tra l'accettazione del metodo e la critica severa dei contenuti filosofici, esso offre la chiave di volta per collocare correttamente il filosofo nella congerie culturale che attraversava. Insieme al Doris, Vico viene ricordato dall'A., nelle pp. 90 e 92, come colui che indirizzò la lettura di Cartesio a Napoli verso l'individuazione, nell'opera del filosofo francese, nel suo «materialismo», dei germi di un pericoloso spinozismo necessariamente legato ad un pironismo altrettanto pericoloso.

Rispetto a questa specifica caratterizzazione della critica a Cartesio diffusa in ambiente napoletano, il Genovesi mostra una sostanziale adesione compiendo però un passo ulteriore che determina l'originalità del suo percorso: la critica sfocia, in ultima analisi, nel rifiuto della passività della natura individuata nel cartesianismo spinoziano.

Col rivendicare la centralità dell'attività nella natura e nell'uomo che in questa natura è calato, Genovesi si affianca ancora una volta a quanti, come Vico, di Cartesio avevano respinto il meccanicismo perché inadeguato a render giustizia alle possibi-

lità dinamiche del reale, ma anche a pensatori come Tommaso Cornelio o Leonardo di Capua, legati più strettamente alla tradizione rinascimentale.

[M. R.]

51. FERDINANDO MARCOLUNGO, *Vico e Cartesio*, in «Progresso del Mezzogiorno», XIII (1989) 1-2 (*Atti del Convegno nazionale su G. B. Vico*, Napoli 12-14 ottobre 1988), pp. 51-75.

Dopo un breve confronto storiografico sul rapporto Vico-Cartesio, in cui emerge il dissenso dalla lettura di Gadamer del *verum-factum*, l'A. ripercorre alcuni tratti del pensiero vichiano, dal *De Antiquissima alla Scienza Nuova*, «al fine di operare un riscontro della peculiarità del suo pensiero nei confronti di quello cartesiano, con particolare attenzione al modo con cui egli intese prospettare la 'dimostrazione in fatto storico' della divina Provvidenza» (p. 60). Fin dal *De antiquissima*, a differenza di Cartesio, Vico aveva sottolineato l'incapacità dell'uomo di pensare l'infinito: solo con l'ingegno è possibile giungere dal sensibile all'intelligibile; in tal modo «l'immagine viene ad esprimere un riferimento di ordine superiore, che riesce a dare unità al molteplice sensibile» (p. 67). E sarà appunto l'ingegno ad offrire il supporto a quell'"universale fantastico" che ci conduce al mondo della storia e a comprenderne il cammino e la trama; ingegno e fantasia che costituiscono la via di uscita di fronte al modello cartesiano tipico delle scienze esatte.

[A. S.]

52. PAOLO MAROLA, recensione a M. MOONEY, *Vico in the Tradition of Rhetoric* (Princeton, Princeton University P., 1985), in «La rassegna della Letteratura Italiana», XCII (1988) 1, pp. 197-198.

53. GIUSEPPE MARTANO, recensione a G. VICO, *Institutiones oratoriae* (Napoli, Istituto Suor Orsola Benincasa, 1989), in «Dissensus», X (1989) 1, pp. 176-179.

54. CLEMENS MENZE, *Metaphysik, Geschichte, Bildung bei Giambattista Vico*.

*Ein Kapitel aus der Geschichte der Pädagogik der Urteilkraft*, in «Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Pädagogik», LXI (1985), 1, pp. 16-63.

L'A. analizza l'opera di Vico in quanto iniziatore della tendenza che si rivolge nel '600 contro la pretesa di onnipotenza del nuovo sapere scientifico. In tal senso Vico mira a rappresentare e ad assicurare le possibilità scientifiche della storia sul fondamento di un progetto metafisico contro la pretesa di monopolio scientifico della «nuova filosofia» e a renderne visibile la funzione e l'importanza nell'ambito di una generale teoria della cultura (*Bildung*).

Preoccupato di definire il carattere autentico del pensiero di Vico e il suo posto nella storia della cultura, l'A. ritiene di dover tracciare uno «schizzo» della filosofia cartesiana (pp. 16-19), e successivamente analizzare nei tratti essenziali la critica vichiana a Descartes (pp. 19-26). Su questa base ricostruisce e illustra le concezioni gnoseologiche di Vico (pp. 26-35), la posizione e il ruolo della storia nella sua filosofia (pp. 35-45) e la teoria della cultura (pp. 45-55). Al termine del saggio l'A. delinea una breve, fatalmente incompleta e approssimativa, storia della recezione del pensiero vichiano (pp. 55-57), profondamente condizionata dalla lettura idealistica di Vico.

[G. D. C.]

55. PAOLO MICCOLI, *La componente agostiniana nel pensiero di G. B. Vico*, in «Il Contributo», XII (1988) 1, pp. 27-42.

L'A., studioso dei rapporti esistenti tra filosofia della storia e teologia della storia, sostenitore di una *philosophia perennis* di matrice cristiana (vedi *Secolarizzazione della teodicea. Per un ripensamento dell'ordine del mondo e del senso della storia*, Vicenza, 1986) si cimenta nel difficile compito di dimostrare come Agostino abbia fornito al Vico «un criterio metafisico oggettivo per interpretare tutta la realtà e per costruire la 'teologia civile' degli eventi umani» (p. 27). Dopo una rapida carrellata delle testimonianze autobiografiche dell'attaccamento di Vico all'Ipponate, (e a cui in verità altre se ne potrebbero aggiungere), l'A. si sofferma sui punti di contatto intrinseci al pensiero del vescovo di Ippona e del filosofo napo-

letano con particolare attenzione agli spunti presenti nel *Diritto universale*. Il *De civitate Dei* è l'opera su cui si esercita l'ermeneutica giuridico-filosofica-storica di Vico. Da Agostino, secondo l'A., Vico apprende che la *vis veri* è fondamento sia della religione cristiana sia del diritto come principio animatore della storia cosicché la varroniana *formula naturae*, altro non è che l'agostiniana 'prescrizione' divina della legge universale (e vale la pena di ricordare che notevoli divergenze sono da registrarsi in letteratura sul significato della dottrina giuridica di Agostino considerato da alcuni teorico del *diritto naturale*, da altri invece visto quale sostenitore del *diritto sacrale* o anche del *positivismo giuridico*).

L'influsso di Agostino è fuori discussione come del resto è noto che dietro il Varrone di Vico ci sia l'Ipponate, anche se l'A. riconosce le forzature e le trasformazioni operate da Vico rispetto ad Agostino anche quando questi suggerisce alcune delle idee guida dell'opera vichiana: la tripartizione delle età della storia così come della teologia, e soprattutto l'idea della provvidenza quale «l'architettura» delle umane vicende, anche se l'A. tiene a precisare, che pur conservando tracce di natura teologica, quella di Vico è a tutti gli effetti una filosofia della storia in senso moderno (p. 36). Un filosofo però, Vico, che sottomette la ragione alla Verità eterna di un ordine provvidenziale nella tensione costante ed irrisolta tra il *posse, nosse, velle* divino e l'umana finitezza. Il dubbio che viene spontaneo sollevare è che la nuova scienza vichiana abbia l'intenzione di fornire il *divin piacere* di conoscere i progetti dell'architetto divino mentre il Dio di Agostino resta per definizione *absconditus*.

[R. M.]

56. MICHAEL MOONEY, recensione a B. HADDOCK, *Vico's Political Thought* (Swansea, Mortlake P., 1986), in «The American Historical Review», XXIV (1989) 5, pp. 1336-1337.

57. P. F. MOREAU, recensione a G. VICO, *Origine de la poésie et du droit*, trad. par C. Henry et A. Henry (Paris, Clima, 1983), in «Revue de Métaphysique et de Morale», XCII (1987) 4, pp. 566-567.

58. ALBERTO NAVE, *Lo sfondo scotistico del «verum-factum» vichiano*, in «Progresso del Mezzogiorno», XII (1989) 1-2 (*Atti del Convegno nazionale su G. B. Vico*, Napoli, 12-14 ottobre 1988), pp. 33-50.

Il saggio è dedicato all'individuazione, al di là della diversità di contesti, delle costanti teoriche che uniscono il pensiero vichiano alle tesi di fondo del volontarismo scotistico con il consapevole intento di evitare posizioni estreme quale, ad esempio, quella dello Scaramuzzi che vedeva in Vico il più illustre rappresentante dello scotismo italiano settecentesco (D. Scaramuzzi, *Il pensiero di Giovanni Duns Scoto nel Mezzogiorno*, Roma, 1927, pp. 237-260).

L'A. prende le mosse dai passi dell'autobiografia vichiana che riguardano la formazione giovanile scolastico-metafisica, ampiamente indirizzata in senso platonico-scotistico, per affrontare poi le posizioni di Scoto sul problema della scienza divina e della conoscenza umana. In Scoto, sottolinea l'A. (p. 47), il principio del *verum-factum* è considerato in relazione all'attività conoscitiva di Dio mentre in Vico, con lo spostamento di interesse verso il reale storico, si ha un superamento che non è rifiuto bensì esplicitazione delle potenzialità del pensiero platonico-scotistico interpretato come ricerca della *ratio aeterna* della volontà divina con esiti però estremamente diversi dal momento che Scoto ammette la possibilità per l'uomo, negata dal Vico, di una conoscenza adeguata della natura.

[R.M.]

59. GEORGES NAVET, *Vico, morts et résurrection de Giambattista Vico*, in «Critique», 1988, 491, pp. 280-289.

Prendendo spunto dalla recente traduzione francese del *De antiquissima* (sulla quale si veda la recensione su questo «Bollettino», XX, 1990, pp. 231-233), Navet fa una serie di interessanti osservazioni per rispondere all'interrogativo, assai impegnativo, se si possa dire oggi superata «l'idea che questo mondo possa ancora conservare un qualche rapporto con il vero» (p. 289). Ma per affrontare questo difficile tema l'A. segue una traccia ben precisa e di estremo interesse nell'analisi del rapporto tra Vico e la cultura francese.

Il filosofo napoletano è stato etichettato, come è noto, ora come *isolato*, ora come *oscuro*, ora come *precursore*, e via dicendo. Ma occorre fare attenzione, soprattutto per quest'ultima definizione. Il vero precursore non è chi ha preannunciato un presente evidentemente consapevole di essere depositario del «vero», ma chi ha saputo indicare all'attenzione dei contemporanei *che cosa manca* al presente per cui vale la pena di interrogare il passato. Emblematica al riguardo la vicenda storiografica della rivoluzione napoletana e di quella francese. La lettura di Cuoco, in particolare, riconosce i limiti di una «rivoluzione passiva» da cui il popolo era sostanzialmente estraniato. E questa interpretazione si muove a partire dal vichiano concorso di idee e forza, indispensabili per rendere una azione non «puramente razionale», ma nutrita dalla analisi delle circostanze e dalla nozione di popolo. È in questo che il pensiero francese deve a quello italiano, nell'opposizione che Navet coglie tra «universalismo astratto e analisi delle circostanze» (p. 284). Ecco che Vico fornisce «i principi di una analisi che consenta di sfuggire all'universalismo francese», e invita i francesi «a interrogarsi sulle circostanze reali della loro Rivoluzione, che li hanno condotti all'illusione dell'universalismo, cioè a dimenticare se stessi, come si sono dimenticati gli Italiani» (p. 286). Dove per Vico l'oblio è comunque oblio di sé; e ciò consente di comprendere in maniera ben più profonda l'immagine del Vico «obliato», dimenticato.

[A.S.]

60. SALVATORE NICOLOSI, *Il concetto di progresso secondo G. B. Vico*, in «Progresso del Mezzogiorno», XIII (1989) 1-2 (*Atti del Convegno nazionale su G. B. Vico*, Napoli, 12-14 ottobre 1988), pp. 77-103.

La formulazione graduale del concetto vichiano di progresso diviene stimolo di approfondimento ed insieme risultato di un'indagine sull'annua questione della solitudine del Vico. «Sull'isolamento di Vico nel suo tempo e nel secolo successivo, due constatazioni preliminari si impongono: la prima è che Vico si sentì e fu realmente un isolato, o, piuttosto, un 'emarginato'; la seconda è che il nome di Vico non

appare, per lungo tempo, tra i teorici dell'idea di progresso» (p. 79). La posizione di questo Vico «pensatore cattolico» (p. 95) viene semplificata nella proposta di lettura qui segnalata attraverso tre fasi di maturazione. Ad un primo periodo inquadabile fino al 1710, caratterizzato da una posizione di critica e diffidenza verso le novità culturali contemporanee, fa seguito una seconda fase che arriva fino al 1716, definita di maggiore partecipazione al senso del moderno. Ora «il concetto vichiano di progresso affonda le radici nei motivi della scelta che egli fa fra i dotti di ogni tempo» (p. 83), cioè nella scelta di affiancare a Platone e a Tacito anche Bacone e Grozio; attraverso Bacone Vico propone un confronto tra metodo degli antichi e dei moderni ampiamente sviluppato nel *De ratione*. La *Scienza nuova* costituisce la terza e matura fase della formulazione del concetto di Progresso: «è questa la fase che 'anticipa' i tempi nuovi dello storicismo, e che offre una sintesi organica e solida del suo sistema speculativo» (p. 92) dove, con il concetto di storia, vengono poste delle riserve all'idea di progresso come progresso delle arti e delle scienze. «La storia è in progresso, ma il suo ritmo non è esprimibile in termini matematici» (p. 102) perché non prevede un processo di miglioramento all'infinito, dimentico dei ritorni, ma propone un progresso imprevedibile, composto «di arresto, di involuzione, di decadenza» (p. 102).

[M.S.]

61. GUIDO OLDRINI, *La missione filosofica del diritto nella Napoli del giovane Mancini*, in «Giornale critico della filosofia italiana», LXVIII (1989) 1, pp. 1-17.

È il testo della relazione presentata al Convegno su *Pasquale Stanislao Mancini. L'uomo, lo studioso, il politico* (Ariano Irpino, 11-13 novembre 1988) promosso e organizzato dall'Istituto Suor Orsola Benincasa di Napoli in occasione del centenario della morte.

Riconosciuto che il principio di «nazionalità» è il nodo teorico intorno al quale ruotano le dottrine e l'insegnamento di diritto internazionale del Mancini (p. 1), l'A. ne indaga la personalità negli anni di formazione, riconoscendo che obiettivi pri-

mari del suo impegno politico ed intellettuale sono il riconoscimento e la messa in pratica dei principi dell'economia classica (quelli teorizzati da Smith, Say e Pellegrino Rossi) e del liberalismo che il Mancini non esita a difendere schierandosi, nel 1840, a fianco del liberista Scialoja (pp. 9-10): è il riconoscimento, cioè, del nesso indissolubile tra *diritto* ed *economia* che per il filosofo e giurista Mancini rappresenta il fondamento dell'autonomia del *diritto* dalla *morale* (p. 10). In tale ambito problematico è possibile riconoscere la presenza del vichismo rilanciato a Napoli subito dopo la svolta del 1830, in intima connessione con l'«eclettismo» cousiniano (p. 11). Secondo Oldrini, il Vico che assurge a guida della scienza speculativa e del diritto è il Vico promosso e sostenuto da tutti i seguaci del «liberalismo moderato»; è il Vico che intende «sottomettere lo studio della giurisprudenza positiva ai principi della ragione universale, ossia determinare le forme del rapporto intercorrente tra 'certezza' e 'verità', tra istituti di fatto e ordine necessario del 'vero', ai fini della teorizzazione e della messa in atto della migliore legislazione per la società» (*ibid.*). Questa interpretazione - a giudizio dell'A. - conduce, nella riflessione manciniiana, da Vico a Romagnosi, passando, poi, nell'insegnamento giuridico di Pasquale Liberatore e Nicola Nicolini, lontano dall'unilateralità della «scuola storica» del diritto (di cui sono seguaci a Napoli il Savarese ed il Pisanelli) e di quella «filosofica» che, ispirata a Hegel e Gans, non riconosce altra legittima autorità che la ragione (p. 12).

(F.L.)

62. GUIDO OLDRINI, *L'Ottocento filosofico napoletano nella letteratura dell'ultimo decennio*, Napoli, Bibliopolis, 1986, pp. 283.

Nella rassegna della letteratura critica dedicata all'Ottocento filosofico napoletano non manca un riferimento alle «dispute storiografiche in tema di vichismo e hegelismo» (pp. 75-90). Per Oldrini il vero «pensiero debole» del contemporaneo orientamento storiografico è rappresentato dalle interpretazioni di chi scrive (e, per la verità, di non pochi altri autorevoli studiosi, basti citare il Galasso) ritenute incapaci

di offrire un'adeguata soluzione ermeneutica alla questione del vichismo, di chiarire ciò che quest'ultimo significa in sé e per sé e «agli intricati rapporti che si determinano tra questa autoctona 'tradizione vichiana' e l'ulteriore sviluppo della cultura meridionale in direzione del pensiero idealistico tedesco, segnatamente hegeliano» (p. 75). A giudizio dell'A., quando Napoli si apre alla penetrazione dell'idealismo tedesco, la nuova cultura non ha più alcun rapporto con il «vichismo», giacché «Hegel rappresenta a ogni effetto un compimento, un superamento definitivo della dottrina di Vico» (p. 77). In esplicita, diretta polemica con le proposte storiografiche tese a leggere nel vichismo uno dei fatti eminenti di tutta la «cultura progressiva meridionale del Risorgimento» (p. 78), Oldrini intende svalutare una lettura dell'hegelismo, considerato l'unico, adeguato punto di riferimento culturale, giammai più visto come «un arretramento, una 'riduzione', rispetto alle aperture liberali del vichismo» (p. 83). A sostegno di tale tesi, l'A. osserva che nel tentativo di falsificazione in senso apologetico degli aspetti problematici del vichismo viene «cancellato o oscurato proprio il momento più alto, rivoluzionario, socialmente avanzato delle lotte ideologiche di preparazione al '48: quello che sancisce la conquista dialettica dell'oggettività, la concezione dialettica del divenire e del progresso, in base a cui soltanto si offre alla scienza la possibilità (...) di intervenire nella concretezza delle lotte e dei rapporti reali, nel mondo reale della storia, facendo valere in tutto il suo rigore l'esigenza di una riconsiderazione scientifica dei problemi dell'oggettività alla luce del principio che vede negli oggetti non dei semplici dati, ma dei risultati, dei prodotti del lavoro umano: proprio secondo quanto richiede l'essenza delle leggi economiche che regolano il corso della produzione e dello sviluppo sociale durante la fase di crescita del capitalismo (un simile tentativo di neutralizzazione dei tratti progressivi dell'hegelismo si era avuto in Germania con la «prussianizzazione» culturale dell'età di Bismarck)» (p. 83). Si tratta di filosofemi che l'A. va ripetendo da anni con monotona e, ormai, sempre più solitaria tenacia, a questa sacrificando la capacità di leggere rispettosamente le tesi altrui senza ridurle a forza in precostituiti schemi più che sto-

riografici ideologici. Tanto che diviene legittimo il dubbio o che l'A. legga senza capire ciò che legge o che non legga neppure più, dominato dal gusto di battere, con oziose nocche consunte, contro un idolo polemico assunto a pretesto, solo per nascondere qualche antica frustrazione accademica. Ciò rende queste pagine (del resto assai datate e succubi di sorpassati impasti post-idealistici e para-marxistici, storiograficamente scorretti e logicamente pasticciati) inutili ed inservibili per una spassionata e rigorosa discussione critica. La sola che ha diritto di cittadinanza nel mondo della ricerca scientifica.

[F.T.]

63. LEONARD ORR, *Vico's 'Most Ancient Italian Wisdom' and the Epistemology of Joyce's 'Finnegans Wake'*, in «Neohelicon», XIV (1987) 1, pp. 21-37.

L'A. deplora la crescente superficialità degli studi critici su Joyce e dei ripetitivi *clibés* che ne articolano la proliferazione. Per emanciparsi dai luoghi comuni della critica, sceglie di riflettere, nel nesso Vico-Joyce, piuttosto che sulla falsariga della teoria dei cicli, sull'approccio al linguaggio e al mito, riprendendo una suggestiva indicazione di A. Walton Litz, alla perseguibilità della quale l'A. non apporta d'altronde alcun contributo filologico.

Il discorso si centra dunque su Vico sul quale l'A. fa continue «scoperte», meravigliandosi assai di frequente con un candore che sorprende in chi sa poi addurre una bibliografia vichiana per nulla esigua né banale - di certo nettamente superiore alla media angloamericana. Ma qualche sospetto comincia a insorgere di fronte ad affermazioni enigmatiche del tipo di questa secondo cui il Vico del 1710 «elimina dall'inizio un progetto storico razionale usando termini come "scienza", o anche, ironicamente, la "scienza nuova"» (p. 25). Naturalmente nessuno vuol dubitare della capacità ironica di Vico (basti pensare alla critica alla boria delle nazioni nella *Scienza Nuova*, secondo la quale gli Stati risulterebbero sorti tutto d'un tratto, «come ranocchia in pioggia d'estate»); ma è superfluo sottolineare l'improbabilità dell'oggetto in questione.

Con lo stesso invidiabile candore l'A.

procede scoprendo mirabolanti nessi neoplatonici tra gli «autori» joyceani del *Finnegans Wake*, tra cui Eriugena, Cusano, Pico della Mirandola, Bruno, Vico per citare solo i nomi più ricorrenti. Da Cusano nientedimeno lo snobistico Joyce avrebbe tratto l'idea della «consustanziazione» dei personaggi della *Wake*, dato che appunto, come recita l'incomodato pensatore, tutto è presente in tutto - e neppure Leibniz sarebbe privo di responsabilità in questa presa di posizione così compromettente e impegnativa.

Accade così che, per liberarsi di superati *clibés*, si finisca per dedicarsi ad una minuta contabilità di quanto di Bruno, di Eckhart e di molti altri si sia poi ricombinato felicemente nel patrimonio genetico di Joyce. E può altresì accadere di arrivare a rivelazioni essenziali, quali quelle delle ultime pagine, in cui veniamo ammessi a contemplare il mistero che «per Vico e Joyce è impossibile separare linguaggio, mito, uomo e universo» (p. 35). Ma qualsiasi indulgenza è ridotta allo stremo da asserzioni quali quella che per Vico «la via alla saggezza non è attraverso ragionamenti scientifici ma invece bisogna perdersi in meditazioni metafisiche» (p. 36).

[S.C.]

64. PIER PAOLO OTTONELLO, *Rosmini e Vico: la «Filosofia Italiana»*, in «Progresso del Mezzogiorno», XIII (1989) 1-2 (*Atti del Convegno Nazionale su G. B. Vico*, Napoli, 12-14 ottobre 1988), pp. 219-231.

L'intervento si apre con una breve rassegna storiografica, in cui viene ripresa la nota tesi spaventiano-gentiliana di una linea di continuità ideale che lega la cultura filosofica umanistica al pensiero di Rosmini e Gioberti per il tramite di Vico; tesi rettificata poi da Sciacca, a cui si ascrive il merito di aver restituito a Rosmini il suo Vico. Né manca un rinvio, per quanto rapido, al *Rosmini e Vico* di Piovani (1953), definito il «più esauriente saggio sull'argomento» (p. 220, n. 6).

Entrando poi nel merito della questione, l'A. analizza l'apporto della filosofia vichiana nella formazione filosofica di Rosmini. Pur nella convinzione che Vico non fu «né uno dei suoi "autori", né fonte di primo piano» (p. 222), Ottonello vi ravvisa non solo «un costante punto di riferimento

relativamente ai problemi di filosofia della politica ed al rapporto tra politica e storia» (*ibid.*), ma una fonte d'ispirazione sotterranea alla scelta dei temi e al tipo d'impostazione. In particolare, individua tre nuclei problematici di chiara eco vichiana: la filosofia del linguaggio - presente già dal '25, come risulta dalla lettera al Bonelli in cui si legge: «nelle parole sono contenute le scienze delle nazioni» (p. 223) -, la filosofia della civiltà e la teoria del *verum-factum*, accolta soprattutto in funzione polemica nei confronti di Mamiani e Romagnosi. Più complesso e ancipite risulta essere l'atteggiamento verso la filosofia politica. D'accordo con Vico, Rosmini ascrive alla politica il compito di «considerare nella storia le leggi, secondo le quali si muovono le società civili» (p. 225), ma gli contesta la restrizione imposta al movimento dell'umanità, che considerato «entro la sfera dello sviluppo intellettuale, e alle corrispondenti forme esterne di società [...] fondata sopra una osservazione troppo limitata, perché ristretta all'andamento delle nazioni antiche» (*ibid.*); e arriva poi a confutare apertamente la dinamica storica costruita sulla teoria dei corsi e ricorsi storici che non garantisce a sufficienza la possibilità di progresso nella storia.

In conclusione, Vico e Rosmini s'incontrano nel medesimo proposito di «Rinnovamento» della filosofia italiana, che coinvolge anche la civiltà contemporanea. Ma per Rosmini il filosofo napoletano si arresta troppo presto nello sforzo di costituire una «metafisica antropologica integrale», poiché «pur avendo posto a fondamento del suo pensiero la distinzione fra *vero increato e vero creato*, che ne costituisce [...] la vera grandezza, non determina il cruciale nodo tra le «nazioni» e le «persone», in quelle riversando l'intera vicenda della storia, piuttosto che fondare nella libertà liberata dalla Provvidenza, che può essere solo libertà personale, la storia come il crearsi e ricrearsi della società di persone» (pp. 230-231).

[G.R.]

65. ERNESTO PAOLOZZI, *Vicende dell'Estetica tra vecchio e nuovo positivismo*, Napoli, Loffredo, 1989, pp. 157.

Ripercorrendo le vicende dell'estetica

dal positivismo ai nostri giorni attraverso le pagine più significative dei suoi maggiori teorici (da De Sanctis a Croce, da Heidegger ai «neopositivisti»), l'A. non manca di riferirsi al Vico. E lo fa sottolineando quella che egli ritiene la parabola discendente dell'estetica nella realtà contemporanea, contrassegnata - a suo dire - da un generale disinteresse per il mondo della poesia e dell'arte. La crisi teorica del positivismo e della relativa «estetica» non ha provocato una reazione paragonabile a quella scatenata agli inizi del secolo: «Chi, avendo letto le fredde analisi critiche degli strutturalisti o le vuote e astratte teorie delle estetiche empiriste, ed avendo constatato l'allontanamento dei giovani dalla lettura e dallo studio della poesia, non potrà non stupirsi, e confermarsi nelle proprie idee, nel leggere alcune riflessioni che Giambattista Vico offriva al poeta Gherardo degli Angioli a proposito del rapporto fra la poesia e la filosofia illuministica per tanti aspetti simile al neopositivismo? (...) Probabilmente la via tracciata da Vico è ancora oggi la via regia da percorrere, il punto di riferimento da seguire per chi voglia abbandonare il regno delle astrazioni per reimpossessarsi del «vivo delle cose» (pp. 124-125).

[F.L.]

66. MARIO PAPINI, recensione a F. LOMONACO, *Contributo all'iconografia vichiana (1744-1899)* («BCSV», XIX, 1989, pp. 25-156), in «Giornale critico della Filosofia Italiana», LXIX (1990) 2, pp. 267-269.

67. MANFREDI PICCOLOMINI, *Il pensiero estetico di Gianvincenzo Gravina*, Ravenna, Longo, 1984, pp. 113.

Il volumetto esamina il passaggio dal «genere retorico» cinque-secentesco a quello «filosofico» dell'estetica del Sei-Settecento nel cui ambito problematico il Gravina, tra influenze pascaliane e cartesiane, pose le basi della moderna critica estetico-letteraria. Dopo aver registrato ed illustrato l'importanza del ricorrente richiamo a Vico nella storia della critica italiana, soprattutto a partire da Croce e dalle indagini del Toffanin e del Barillari fino ai più recenti studi del Badaloni e del Quondam

(cfr. pp. 18-30), il Piccolomini dedica particolare attenzione all'esame dei rapporti tra l'autore *Della Ragion poetica* e il filosofo della *Scienza Nuova* a cui è dedicato il capitolo quarto (pp. 83-103), rilevando, nei passi delle due opere scelte e confrontate, «sonanze e differenze» (pp. 83 sgg.). La rilettura dell'estetica graviniana propone una documentata revisione del noto, riduttivo giudizio crociano e giunge a individuare i suoi presupposti interpretativi in quelli che vengono indicati come due momenti diversi ma simultanei della storia dell'estetica romantica e contemporanea: «Fino ai giorni nostri la cultura romantica e moderna si è infatti sempre dibattuta tra due concezioni diverse se non proprio del tutto antitetiche della ragione artistica. La prima, che schematicamente possiamo definire la linea Vico-Hegel-Croce, che è stata quella prevalente nell'Europa continentale fortemente permeata di cultura idealistica (...). La seconda, che ha una lontana scaturigine platonica e che fu formulata soprattutto durante il neoclassicismo inglese e da Kant, ma di cui molti elementi si trovano in Gravina, ha prevalso soprattutto nella cultura empirica anglosassone (...). Tramite Gravina, e tramite un confronto di esso con Vico, abbiamo potuto accertare che ambedue queste fondamentali linee di pensiero traggono la loro origine in quella stessa rivoluzione scientifica che tanta parte ha avuto nel filtrare, trasformare e tramandare la cultura classica ai giorni nostri» (pp. 102-103).

[FL.]

68. DOMENICO PIETROPAOLO, *Heidegger, Grassi e la riabilitazione dell'umanesimo*, in «Bellagor», XLIII (1988) 4, pp. 387-402.

L'A. analizza la posizione di Ernesto Grassi, «l'unico rappresentante del mondo latino a portare avanti un programma di riabilitazione filosofica della tradizione umanistica, centrata su Vico e formulata in aperto contrasto con la meditazione di Heidegger» (p. 388). Ma si tratta di un contrasto che va illustrato nella sua articolazione, come fa accuratamente Pietropaolo, perché, di contro alle accuse di «antropologia» mosse da Heidegger all'umanesimo, Grassi «opponesse il principio vichiano della fantasia e dell'ingegno sulla

ragione nel determinarsi storico dell'*humanitas* dell'uomo come spazio per l'autorivelazione dell'essere» (p. 397). Si tratta dunque di una lettura dell'umanesimo conforme alla heideggeriana «ricerca dell'originario da cui l'essenza ed i limiti della metafisica vengono a determinatezza» (*ibid.*). Nel suo riferirsi in maniera determinante al linguaggio e al mito, Vico esprime, secondo Grassi, le istanze pregnanti del discorso filosofico sull'essere. Il «linguaggio originario» di cui parlava Vico, ad esempio, oltre a porsi come strumento di comunicazione, ha «anche e soprattutto una funzione ontologico-disvelatrice rispetto alla storicità dell'essere, tale per cui l'universale fantastico costituisce ciò in cui e per cui l'essere si presenta all'uomo preazionale» (p. 396); così come il mito «si presenta come la configurazione in cui l'essere emerge dall'abisso per mostrarsi alla coscienza dell'uomo» (p. 397).

Nel momento in cui oggi l'America si pone dubbiosa nei confronti di schemi e linguaggi filosofici ritenuti vuoti, il ritorno all'umanesimo diventa la ricerca di «una visione della storia del pensiero fondata sul problema dell'autocomprensione culturale ed esistenziale dell'uomo moderno» (p. 401). Ed è per questo che l'America appare a Grassi come il luogo ideale per il recupero della tradizione umanistica di contro a una Europa da lui definita «stanca e sonnacchiosa».

[A.S.]

69. DOMENICO PIETROPAOLO, *Il pensiero di Vico conquista l'America*, in «Lettera dall'Italia», 1988, 6, pp. 39-40.

L'A. esamina assai brevemente la ricezione contemporanea del pensiero di Vico in America, sottolineando le differenze tra i vari studiosi, da Tagliacozzo a Verene, da Mooney a Costa. Pietropaolo distingue gli studiosi «attualizzanti», il cui obiettivo è «di spiegare Vico e invitare al vichianesimo, nella convinzione che la cultura moderna abbia molto da guadagnare ripensando se stessa in termini vichiani» (p. 40), dagli studiosi più consapevoli del peso della filologia e del rigoroso riferimento testuale. In entrambi i casi tuttavia si tratta «di un vichianesimo pensato come *philosophia perennis*, ovvero come una filosofia

che sa sempre essere moderna senza, tuttavia, mai diventare incoerente con la sua formulazione originaria» (pp. 39-40).

[A.S.]

70. BRUNO PINCHARD, *Nouvelles lectures de Giambattista Vico*, in «Revue de Synthèse», CX (1989) 3-4, pp. 483-498.

Il saggio si presenta diviso in due sezioni: la prima, «État des lieux», costituisce un breve ma pregnante panorama degli studi vichiani nel mondo. L'A. considera come da un lato - prevalentemente in area europea - l'attenzione si centri su una continuità filologica attenta al contesto storico del pensiero di Vico; dall'altro, nella cultura americana, si assiste alla «nascita di un vichismo in rottura con la tradizione filosofica e filologica caratteristica della tradizione italiana (Spaventa, Gentile, Croce, Nicolini)», per cui Vico «sfugge allo 'storicismo' di cui era il padre presunto per diventare un *maitre-penseur* della modernità, testimone dei poteri del conoscere propri dell'invenzione retorica e della 'fantasia' poetica» (p. 4). Vico si presta alla varietà e complessità delle letture sia per l'esigenza contemporanea di interdisciplinarietà delle scienze umane che si incontra con l'*«orizzonte di intellegibilità unitaria che la Scienza nuova apre sul reale»*; sia perché si potrebbe dire «con un po' di audacia» che Vico «ha attinto a sorgenti così fondamentali della nostra civiltà al punto da confondersi con il loro corso e da rispecchiarsi in esse perché sono anche le sue proprie sorgenti» (p. 3).

Nella seconda parte (*Hypoteses*) Pinchard, centrando la sua attenzione sul *Libber Metaphysicus* dà una lettura interessante e originale del pensiero vichiano. Il *De antiquissima* è stato bersaglio di critiche da parte della storiografia tardo ottocentesca (Spaventa), mossa anche da intenti polemici verso l'ala cattolica della filosofia «risorgimentale». Ma la perplessità nei confronti dell'epistemologia vichiana nel suo rapporto con le matematiche nel *De antiquissima* è un filo rosso che lega posizioni che da Croce in poi ne mettono in luce ora il carattere di «finzione», ora la natura prettamente «strutturalistica» (Berlin), o quella di «gioco linguistico» (Garin). Ma è proprio una serie di interrogativi suscitati dal

problema della matematica che può aprire la strada a ipotesi diverse. C'è da chiedersi perché Vico sostenga nel *De antiquissima* che le matematiche costituiscono la mediazione necessaria tra la sfera dell'essere e l'oggetto della fisica, e ancora come una matematica che si vede «immagine vivente» dell'assoluto possa diventare principio di un cosmo intelligibile che si sviluppa secondo proprie figure.

L'ipotesi è che a un pensare per modelli si possa sostituire un pensiero della «figuralità analogica» (*figuralité analogique*) dell'assoluto. In questa impresa ciò che guida non è l'immaginazione ma una sintesi intellettuale. E poiché la metafisica è, come dice lo stesso Vico, «una scienza che ha per oggetto lo spirito umano», si può dire che la stessa *Scienza nuova* «sarà dunque una scienza dell'immaginazione in quanto è prima di tutto una metafisica» (p. 11). Vico non riduce la razionalità all'immaginario, riconosce piuttosto nelle virtualità *a priori*, metafisiche, dello spirito, un momento pienamente sensibile e immaginario. La grande scoperta della *Scienza nuova* non consiste dunque nello stabilire una ontologia «poetica», ma nel considerare la potenza poetica dello spirito umano come una metafisica produttrice di mondi, non in modo «astratto e ragionato» ma piuttosto «sentito e immaginato» (pp. 11-12). L'estensione del concetto di metafisica fa capire come Vico riunisca nella *Scienza nuova* astrazione e immaginazione, verità e fatto; e illumina su come egli esprima il rapporto tra finito e infinito, tra uno e molteplice, cioè con la geometria. Mediante questa l'uomo è consapevole che vi è un pensiero dell'infinito alla sua portata, che non appiattisce il finito sull'infinito o viceversa, ma consiste nel «comporre finito e infinito nelle nostre opere (...), in uno spazio in cui la sintesi è possibile per il nostro spirito». Si tratta, dice Pinchard, del rapporto tra demiurgia ed ermeneutica, «demiurgia del nostro agire ed ermeneutica di un divino che è oltre ogni forma» (p. 13). Le conseguenze sono certamente cariche di significato; rifiutando ogni idea di applicazione, la fisica viene destituita di validità: le matematiche vengono infatti ad essa applicate solo per dare una immagine a delle mere procedure sperimentali. L'unica possibilità per la fisica sarebbe quella di rientrare nell'ordine metafisico attraverso

la mediazione della geometria. Siamo ben lontani dalla fondazione cartesiana della fisica matematica in quanto Vico propone di «trasferire dei modelli intelligibili in cui lo spazio non deve adeguarsi alla cosa, ma solo a se stesso». La geometria è il modello modello della produttività dell'essere conosciuto. La metafisica dal canto suo sfugge alla nostra presa e non può essere che l'ideale assoluto di un tale modo di pensare» (pp. 14-15). Secondo Pinchard se nel *De antiquissima* la fisica non riesce a piegarsi alla geometria la consegna passa, per dir così, alla nuova scienza; infatti la natura comune delle nazioni tende alla coerenza assiomatica e sintetica della geometria. Ecco perché la *Scienza nuova* «riempie lo spazio epistemologico del *Liber Metaphysicus* e lo conduce oltre l'orizzonte che il suo autore in un primo momento aveva pensato di conservare» (p. 15). Dunque, «la conquista figurale (*figural*) dei significati è un effetto necessario di un pensiero della trascendenza radicale dell'essere» che è una «concezione eroica della conoscenza e della dignità dell'uomo» perché fa carico alla logica umana di «un infinito 'informe' che pesa sui bordi limitando la conoscenza» (p. 16).

[A.S.]

71. BRUNO PINCHARD, *Perspectives scolastiques. Sur la rhétorique de la pensée*, in «Cuadernos salmantinos de filosofía», XVI (1989), pp. 67-87.

L'A. muove dal presupposto che se si considera la 'filosofia prima' come scienza dei nomi supremi del pensiero, precedente ogni apprensione dei principi, l'architettura di tradizione scolastica incontra necessariamente la filologia umanistica. Secondo questa prospettiva, è opportuno rivalutare una dimensione che il pensiero del concetto e della coscienza tende a nascondere: la dimensione dei nomi. Le parole hanno infatti la capacità di attualizzare nella rappresentazione ciò che vi è di più originario ed autentico, il sapere del semplice, che si pone al di là della opposizione di intuizione e dimostrazione. L'oggetto della filologia umanistica di tradizione scolastica è proprio l'esplicitazione razionale di questo potere rivelatore dei nomi, in quanto depositari di una verità che non è esterna ad

essi, ma si dà nel loro uso semantico e sintattico. Nella misura in cui si è riferito alla scolastica senza rivendicare la forma di sistema, l'umanesimo italiano «ha partecipato all'esplicazione della scolastica dei nomi» (p. 75). Questa ipotesi viene sviluppata attraverso il richiamo a Vico e Leopardi.

La filologia leopardiana è volta alla individuazione delle idee elementari della lingua della civilizzazione. Si tratta di idee universali le quali sopravvivono nei nomi pur di fronte ai mutamenti del pensiero. Con questo passaggio dalle idee ai nomi Leopardi attribuisce alla filologia la capacità di «comprendere tutta l'ideologia», sottomettendo così il progetto dell'analisi ideale alle regole della filologia. La concezione leopardiana di un «vocabolario universale», anteriore a ogni sistema, è l'idea che il linguaggio originario dell'umanità sia quello «poetico» della percezione e dell'immaginazione, non può non rinviare a Vico. Al filosofo napoletano va infatti il merito di aver definito per la prima volta l'oggetto della scienza dei nomi in quanto linguaggio attraverso cui «parla la storia ideal eterna, sulla quale corrono in tempo le storie di tutte le nazioni». Vico riconosce la potenza creatrice dei nomi, ponendo a fondamento della «lingua poetica» - la prima lingua dell'umanità - la capacità da parte dell'uomo non ancora giunto alla chiarezza della verità logica di «appropriarsi» delle cose ordinandole secondo il proprio volere, con ciò ordinando anche il suo stesso mondo. Nelle parole è dunque sempre insito un senso speculativo, anche quando appartengono all'uso «volgare» (non logico-razionale), giacché esse sono espressione della «autorità del genere umano», della forza generatrice dello spirito umano nel suo divenire. Per questo motivo Vico si colloca all'opposto rispetto alla «filologia dei libri», avanzando piuttosto all'interno dell'umanesimo italiano stesso un'idea dell'uomo più ampia e comprensiva di quella dell'«animale razionale, e una concezione della storia che si riavvicina alla poesia.

Come si è visto, sia Vico che Leopardi parlano di una forma di attività creatrice dell'umanità anteriore al pensiero filosofico, di cui costituisce il fondamento. È perciò opportuno operare uno spostamento «dalla metafisica alla semantica, dal testo

*metafisico al nome»* (p. 83). Attraverso il vichiano «vocabolario mentale», al quale – osserva l'A. – la scolastica ci permette di accedere, l'indagine filologica (nel senso sopra chiarito) si fa doppiamente storica: da una parte perché essa riconduce la metafisica al suo passato, dall'altra perché simbolizza il principio creatore della storia che si tramanda, attraverso i nomi, fino a noi.

[C.C.]

72. BRUNO PINCHARD, recensione a G. VICO, *De la très ancienne philosophie de peuples italiques* (Mauvezin, Trans-Europ-Repress, 1987), in «Archives de philosophie», LIII (1990) 1, pp. 86-87.

73. BRUNO PINCHARD, *Il signor Giambattista Vico egli è nato in Napoli l'anno 1670 da onesti parenti...*, in *Naples a Napoli. Guida di Napoli*, a cura dell'Amministrazione provinciale di Napoli, Institut français de Naples, 1989, pp. 193-196.

L'attenzione dell'A. si centra sul concetto di «popolo» in Vico, partendo dalla considerazione che «è la vitalità del popolo che manifesta, a Napoli, la perennità del pensiero di Vico»; infatti, «se qualche cosa agisce nell'ordine del pensiero, non è il soggetto conoscente, è il popolo e il senso comune in cui nasce questa nuova conquista della riflessione umana» (p. 193). È il popolo a farsi «guardiano» di quella potenza della immaginazione che è alla base dell'umanità stessa; questa forza che gli appartiene ha un fondamento oscuro, indefinibile.

Un altro aspetto, legato alle precedenti considerazioni, messo in rilievo dall'A., è la tensione di Vico per un sapere che abbraccia tutto l'arco dell'umana erudizione, la quale tuttavia «lo condanna alla funzione sociale del letterato, alla disperata ricerca di una totalizzazione che non segna che una cosa: che il principio del tutto non è dominabile»; sarà perciò Vico «vittima di un enciclopedismo arcaizzante, che non coglie i mutamenti teorici che Diderot e i suoi amici hanno saputo presagire per ordinare i saperi al progetto enciclopedico» (p. 195). In questo contesto Vico ha saputo comunque dare «un significato immanente alle tendenze dell'essere verso

l'identità» (*ibid.*) e a coniugare l'individuo con il senso cosmico che lo abbraccia.

[A.S.]

74. BRUNO PINCHARD, *Les sourires du paganisme à l'âge du désenchantement du monde*, in «Communio», XV (1990) 2, pp. 63-75.

In un'acuta analisi del paganesimo e dei suoi rapporti con il cristianesimo, l'A. osserva come esso sia essenzialmente una «visione politica» del mondo. Il merito dell'«invenzione radicale e sistematica di questa interpretazione politica del paganesimo» va – egli afferma – a Giambattista Vico (p. 67). Nella distinzione tra logica razionale e logica poetica Vico attribuisce a quest'ultima la capacità di rivelare il potere dello spirito umano di attribuire ai fenomeni della natura significati fantastici e immaginari che investono la dimensione costitutiva della vita sociale. La spiegazione degli avvenimenti naturali assume dunque un senso politico, e nell'interpretazione di Vico il paganesimo presenta un orientamento essenzialmente umanistico: la conoscenza della natura ha valore soltanto nella misura in cui permette di conoscere l'uomo e di dispiegare le potenzialità. Se pure i caratteri poetici sono superati dal sapere concettuale essi non vengono però cancellati, e ricorrono anche nella stessa età degli uomini, a confermare una verità – di cui sono i primi portatori – che è anche la verità del paganesimo che Vico ha avuto la capacità di cogliere: «verum et factum convertuntur». L'epistemologia del «verum factum» caratterizza infatti la storia dei popoli gentili nel loro costituirsi. Perciò, lungi dall'essere assolutamente e irreversibilmente cristiana, l'età moderna – osserva l'A. – «è un'età pagana», giacché essa è comprensibile solo «alla luce della logica dei popoli, il cui principio costitutivo è pagano» (p. 72). Ma c'è anche un'altra storia, irriducibile all'epistemologia del «verum factum», in quanto si fonda sulla trascendenza assoluta dell'essere stesso, rispetto a cui appaiono inadeguate le nostre rappresentazioni e impossibile la realizzazione della convertibilità insita nel principio. È la storia del popolo ebraico, basata sul divieto delle immagini e della divinazione. Proprio l'aver colto questa dif-

scienza fondamentale costituisce il genio di Vico, il quale nelle proposizioni della *Scienza Nuova* sottrasse *a priori* la storia biblica dalla storia universale. Egli ha così delineato un «modello di dualismo epistemologico» che indirizza la filosofia della storia verso l'esercizio del «partage» e del pensare la differenza.

[C.C.]

75. AUGUSTO PLACANICA, *Segni dei tempi. Il modello apocalittico nella tradizione occidentale*, Venezia, Marsilio, 1990, pp. 343.

Ripercorrere le tappe della ultra bimillennaria concezione apocalittica delle sorti dell'umanità e della sua storia è impresa tutt'altro che agevole, qui condotta dall'A. sul filo di una costante tensione tra la concezione giudaico-cristiana del mondo e quella classica: la prima, caratterizzata da una visione lineare della storia che porta alla *perusia* attraverso la catastrofe, costantemente rimandata, genera una costante ricerca di senso e significato degli avvenimenti umani alla luce di un universo di segni capaci di individuare i tempi della fine dell'umanità; la seconda, con la forse non casuale assenza del mondo ellenistico, non riesce a superare la dimensione dei destini individuali in un pensiero storico incapace di una specifica filosofia della storia.

Nel panorama del pensiero storico cristiano moderno la permanenza di una percezione storica «per segni» in attesa della catastrofe si manifesta ancora nel secolo XVIII prima di cedere il passo, almeno al livello colto, alla concezione dialettica della storia. Così in Vico (pp. 231-237) il paradigma catastrofico si rende funzionale al modello prospettato dai corsi e ricorsi storici dove «l'esito finale è non la trasformazione - e quindi l'avanzamento dialettico che si giova della fase precedente, e fosse pure la fase ultima - ma la distruzione nella fase ultima» (p. 233), testimonianza di una tensione irrisolta tra ciclicità e linearità della storia.

[R.M.]

76. VINCENZO PLACELLA, *Il Resoconto di Vico in una mancata edizione della Scienza Nuova e i problemi edotici dell'Auto-*

*biografia*. Con un'appendice di testi, in «Annali dell'Istituto Universitario Orientale», XXVIII (1986) 1, pp. 53-163 (Specimen di testi, pp. 99-163).

Con un'accuratissima analisi filologica Placella ricostruisce i vari stadi redazionali della parte della cosiddetta «Aggiunta» alla *Vita* (ms. XIX 42 fasc. II.8 della Biblioteca Nazionale di Napoli) riguardante la mancata edizione veneziana della *Scienza Nuova* (su cui cfr. V. PLACELLA, *La mancata edizione veneziana della Scienza Nuova*, in AA.VV., *Vico e Venezia*, Firenze, Olschki, 1982, pp. 143-182). L'originaria stesura del Resoconto sulla mancata edizione (che era stata annunciata «ben due volte» e perciò Vico sentiva il bisogno di giustificarsi) avrebbe dovuto costituire la premessa all'edizione di Napoli del 1730 della *Scienza Nuova*, ma fu fatta sopprimere dall'autore quando l'opera era già stata stampata per circa la metà e fu sostituita con una più agile premessa intitolata *Occasione di meditarsi quest'Opera*. Poiché la prima stesura (intitolata *Novella letteratura*) è andata perduta, il testo base per il Resoconto è costituito dall'*Occasione* (R<sup>1</sup>). Nella progettata prosecuzione della *Vita* vi è un'istruzione di Vico che modifica il testo di R<sup>1</sup>: «Qui istoricamente in terza persona e di tempo passato lontano si rapporti ciò, che si narra nell'*Occasione di meditarsi quest'Opera*, che va innanzi alla *Scienza Nuova* della Seconda Impressione». Di questa istruzione - che una volta eseguita darebbe il nuovo testo del Resoconto (R<sup>2</sup>) - tengono debitamente conto Croce e Nicolini nella loro edizione del 1929 - divenuta classica - dell'*Autobiografia*. Ma oltre a ciò essi operano un'ampia contaminazione inserendo nel corpo dell'«Aggiunta» al posto di R<sup>1</sup> (cioè del testo-base della prosecuzione della *Vita*) il testo del Resoconto contenuto nelle cosiddette *Correzioni, miglioramenti ed aggiunte quarte* (1732-33) relative alla *Scienza Nuova*. Ciò facendo Croce e Nicolini - osserva Placella - hanno contaminato due filoni diversi della storia redazionale del Resoconto: l'uno relativo all'*Autobiografia*, l'altro relativo alla storia evolutiva della *Scienza Nuova*: due filoni che Vico stesso sembra aver voluto tenere ben distinti (cfr. p. 62). Le mescolanze e gli interventi filologicamente arbitrari compiuti dagli editori pur tanto benemeriti del-

L'*Autobiografia* del '29 sono analiticamente rilevati e discussi da Placella specialmente nell'Appendice II (pp. 82 sgg.) in riferimento allo *specimen* di testo riportato a pp. 88 sgg. e nelle note apposte a questo stesso *specimen*, anche rispetto a interventi su aspetti sintattici o di punteggiatura (si vedano per esempio le pp. 121, 123, 127 nell'ultima colonna). In realtà, non solo il Resoconto ma tutta l'«Aggiunta» dev'essere, a giudizio di Placella, riedita in base a una più precisa ricostruzione e contestualizzazione dei testimoni a disposizione. Per quanto attiene al Resoconto la nuova edizione dovrebbe assumere come testo base R<sup>2</sup> e dare fuori testo, in appendice, aggiunte, integrazioni o varianti provenienti da testi non appartenenti alla storia evolutiva dell'*Autobiografia*.

[G. Cant.]

77. LEON POMPA, recensione a B.A. HADDOCK, *Vico's Political Thought* (Swansea, Mortlake P., 1986), in «The English Historical Review», CV (1990) 414, pp. 197-198.

78. PHILIPPE RAYNAUD, *Prudence et politique. D'Aristote à Vico*, in «Esprit», CXL-CXLI (1988) 7-8, pp. 101-118.

L'acuta lettura critica della nascita del moderno concetto di storia effettuata da Hanna Arendt offre all'A. la possibilità di entrare immediatamente nel vivo di una questione cruciale.

La perdita del «senso comune», con la parallela ipertrofia della soggettività, significa per la Arendt l'annichilimento del «fare» politico propriamente detto. La separazione fra storia e natura, la pretesa autonomia della comprensione dalla spiegazione trovano le radici più remote in Cartesio e Hobbes, ma anche in Vico, «che è nello stesso tempo il primo a percepire le difficoltà del punto di vista cartesiano (la perdita del senso comune) e quello che, con l'affermazione del principio del *verum-factum*, prepara a sua insaputa la sostituzione definitiva della *filosofia della storia* alla *filosofia politica*» (p. 104). La densa ricognizione dell'A. frantuma l'omogeneità attribuita in questo senso dalla Arendt al pensiero moderno.

L'hobbesiana filosofia «tecnologica» della politica, fondata sulla sostanziale identità delle passioni umane, ha come suo naturale correlato la svalutazione della prudenza. Non così certamente in Vico, la cui presa di posizione contro il pensiero «critico» cartesiano, già nel *De Ratione*, significa tutt'altro che un mero recupero della topica antica. E la formulazione matura del *verum-factum* non nega la difesa del senso comune proprio perché nell'opera vichiana l'equivalenza tra fare e sapere, pure presente in Hobbes, conduce a risultati diametralmente opposti a quelli hobbesiani. La scelta della storia come campo di applicazione del *verum-factum* evidenzia questa opposizione; la comprensione storica infatti non è fondata su una conoscenza diretta, 'introspettiva' dei meccanismi storici. «Al contrario, è precisamente perché la coscienza è essa stessa oscura che lo studio della storia ci è necessario» (p. 114).

Ciò spiega dunque la mancanza di contrasto, a prima vista paradossale, tra la prudenza e la scienza, tra evidenza ed autorità nell'opera vichiana. Ulteriormente fondata sembra a questo punto l'indicazione diltheyana, raccolta anche dalla Arendt, di Vico come primo formulatore della comprensione storica. Ma appunto contro i pericoli che l'assolutizzazione di questo concetto comporta, Vico può ancora ricordarci che il privilegio della storia trova le sue radici teoriche proprio nel limite costitutivo della ragione, nel margine invalicabile di oscurità del complesso delle azioni umane.

[M.R.]

79. PETER RICKMAN, *Vico and Hermeneutics*, in «International Studies in Philosophy» / «Studi Internazionali di Filosofia», XX (1988) 1, pp. 43-52.

L'A. analizza l'estensione vichiana del concetto di filologia, intesa a significare, oltre il campo della scrittura e della parola, ogni agire umano, l'intero territorio del *verum-factum*. Questa estensione rende attuale il discorso vichiano per l'ermeneutica contemporanea, nella quale ogni *factum* appare suscettibile di essere letto come testo nel senso di prodotto di una significazione, e diviene centrale la ricerca delle condizioni della sua comunicatività. In

questo senso ermeneutica diventa titolo concettivo a quel campo del sapere che fu designato, a partire da Dilthey, come *Geisteswissenschaften*, e continuo a contrapporsi alle scienze della natura mantenendo la propria specificità nel momento della comprensione, intesa qui in senso prevalentemente pragmatico. L'apporto della nuova scienza vichiana resta centrale perché in essa questo compito viene inteso come un'individualizzazione dell'oggetto dell'indagine, nella quale alle leggi della spiegazione è sostituita l'indagine della reciproca relazione generativa tra tutto e parti. Si tratta in sintesi di un saggio di grande efficacia comunicativa, dall'intento introduttivo, nel quale Vico viene utilizzato in modo alquanto lato, piuttosto esemplare che tematico, anche se mai impreciso.

[S.C.]

80. SANDRA RUDNICK LUFT, *The Legitimacy of Hans Blumenberg's Conception of Ordinary Activity*, in «Annals of Scholarship», V (1987) 1, pp. 3-36.

Impegnata in un serrato confronto con le tesi filosofiche di Hans Blumenberg l'A. affronta in questo suo saggio la tesi secondo cui l'origine della conoscenza stabilita su verità poste dalla ragione umana caratteristica del pensiero moderno si qualificerebbe come una «rioccupazione» dello spazio in passato occupato dalla speculazione teologica sulla creatività divina; in una prospettiva storica che considera l'opzione ontologica condizione per il dispiegamento di potenzialità costruttive.

L'attenzione dell'A. non poteva mancare di soffermarsi sull'interpretazione fornita dal Blumenberg del principio *verum-factum* fondata su una netta separazione tra il fare e il conoscere divino e quello umano, e non a caso trascura, a torto, l'importanza del Vico per il pensiero moderno. Vico invece, più profondamente di altri suoi contemporanei, comprese che «conoscenza» implica attività della mente nel recesso creativo del fare, distinguendosi sia dalla tradizione neoplatonica che da quella pragmatica della modernità ricollegandosi direttamente alla tradizione biblica della *praxis* divina (per un approfondimento del tema cfr. questo «Bollettino», XIV-XV, 1984-1985, p. 397), anche se per Vico,

come poi per Nietzsche, sostituire l'uomo a Dio costringe ad una presa di coscienza della finitezza umana, cosicché per entrambi la storia intesa quale processo umano non può che essere contingente, finita, e, in definitiva, tragica.

[R.M.]

81. COSIMO SCARCELLA, *Machiavelli, Tacito, Grozio: un nesso «ideale» tra libertinismo e previchismo*, in «Filosofia», XLI (1990) 2, pp. 213-231.

L'A. esamina i momenti della «svolta» segnata nel pensiero politico moderno da Machiavelli e dal machiavellismo con la «nuova concezione della legittimazione intesa come maturazione oggettiva di responsabilità e di crescita politica» (p. 215), rilevando, altresì, il sorgere di una «opzione 'scientifica' che si troverà poi pienamente distesa nelle impostazioni di Bacone, di Grozio e di Vico» (p. 216). Nel discorso dello Scarcella il Machiavelli, che con Tacito e dopo Tacito, conduce a Vico, al suo «senso comune» e che consente di stabilire un «ideale» nesso tra libertinismo e previchismo, è anche quello che introduce ad un non molto definito «storicismo quasi naturalistico, in cui stanno maturando i germi della futura concezione progressiva delle civiltà (...). La sistematicità della *instauratio* baconiana e dell'*universale diritto dei popoli* di Grozio, formulati in ambienti culturali impregnati di sana scientificità, costituiranno i nodi ideali culminanti del movimento previchiano, annunciante albe di giorni migliori e promettente corsi storici che, auralmente, non dovrebbero conoscere 'ricorsi' o 'barbarie ritornate» (pp. 217-218 e 224).

[F.L.]

82. GUSTAV SEIBT, *Der brüllende Himmel*, segnalazione di G.B. VICO, *Prinzipien einer neuen Wissenschaft über die gemeinsame Natur der Völker, aus dem Italienischen von V. Hösele und C. Jermann, mit einer Einleitung von V. Hösele* (Hamburg, Meiner, 1990, S. CCX-CIII+628, 2 Bde), in «Frankfurter Allgemeine Zeitung», Dienstag, 10. April 1990, n. 85, S.L.13.

Dopo avere sinteticamente introdotto i temi centrali del pensiero vichiano con toni divulgativi e non privi di una certa grazia letteraria, l'A. si sofferma con giudizi assai critici sull'operazione editoriale compiuta da Hösle e Jermann in questa traduzione della *Scienza Nuova*. L'indubbio merito di aver finalmente reso accessibile in tedesco in modo integrale e linguisticamente affidabile l'opera vichiana è a suo avviso irrimediabilmente offuscato dalla totale mancanza di un apparato critico, mancanza che rischia di pregiudicare radicalmente la corretta comprensione di un testo come quello vichiano distante dall'abito mentale del lettore tedesco contemporaneo. L'A. si chiede se non sia stata infine la mancanza di spazio a rendere impossibile questa doverosa inclusione di un apparato di note: e da questa maliziosa perplessità trae occasione per lamentare l'ingiustificabile lunghezza di una introduzione che ai suoi occhi non apporta neppure molto di innovativo, e si limita a prolungare la «fatale tradizione hegeliana dell'interpretazione di Vico». Il Vico che in questa nuova edizione si presenta non è dunque tanto più accessibile ai lettori tedeschi quanto si sarebbe potuto sperare: mentre le domande poste alla sua filosofia, se dischiuse ai contemporanei, potrebbero secondo l'A. rivelare tutta la loro attualità, dopo il fallimento cui il nostro secolo ha assistito di tutti i tentativi di elevare l'uomo a signore della natura e della storia.

[S.C.]

83. GIUSEPPE SENERARI, *Il paradigma della 'scienza nuova' e la sua forma marxiana*, in «Paradigmi», V (1987) 15, pp. 453-483.

La riflessione di Marx sulla scienza rivela - secondo l'A. - un elemento comune al paradigma vichiano della «scienza nuova» in quanto modello di analisi anti-formalistica, non riducibile alla semplice descrizione ed esplicazione della struttura logico-linguistica del discorso scientifico. La «scienza nuova» viene intesa, in questo senso, secondo un significato più ampio come «modello fondamentale della problematizzazione filosofica della scienza» (p. 455), che non si arresta alla mera dimensione metodologica di essa ma investe i soggetti reali del lavoro

scientifico e il loro concreto radicarsi nella dialettica storica e sociale. Come già Vico nella nota affermazione che il mondo civile è fatto dagli uomini, anche Marx riconosce, già a partire dalla critica giovanile alla filosofia del diritto di Hegel, l'impossibilità di spiegare la sfera della «oggettività» prescindendo da quella della soggettività umana, dell'esistenza reale degli uomini in tutta la complessità delle sue manifestazioni ed implicazioni. L'esigenza vichiana di una «scientificità nuova» supera dunque i limiti del vichismo in senso stretto e si incontra con la necessità - posta con forza da Marx, ma anche da Husserl nell'istanza di non separare «l'autoresponsabilità scientifica dall'autoresponsabilità totale della vita umana in generale» - di una complessiva fondazione filosofica della scienza, che oltrepassi la sterilità delle astrazioni formalistiche e colga il rapporto imprescindibile con la prassi, il mondo della vita e dei soggetti umani. Non è possibile separare artificiosamente scienza e vita, giacché la scienza condiziona la vita umana stessa, agisce efficacemente in essa, «al punto che - osserva opportunamente l'A. sottolineando la modernità di questa intuizione di Marx - a seconda di come si articola il rapporto che si viene a porre tra la scienza e l'uomo, l'uomo può *disumanizzarsi* o compiere la propria *emancipazione*» (p. 462). Dopo Vico, e in maniera ancor più radicale rispetto ad esso, Marx denuncia l'esito formalistico dell'epistemologia moderna, riconoscendo la «*essenzialità/coesistenzialità*» del rapporto tra uomo e natura, tra *Lebenswelt* e produzione scientifica, e sollevando la questione relativa alle motivazioni e finalità esistenziali della scienza, così come agli effetti del suo potere nella dialettica sociale. Con ciò vengono posti in discussione gli interrogativi essenziali per cui la scienza si dà, le «questioni di ultima istanza» che investono il suo stesso esistere, ed emerge il legame tra epistemologia e ontologia, tra scienza e vita, che unisce indissolubilmente la dimensione «oggettiva» della produzione alla individualità dei soggetti agenti nel loro rapporto storico con la natura e con gli altri uomini, irriducibile entro gli stretti confini delle categorie formalistiche. Proprio nel suo essersi premunito «dagli scivolamenti formalistici», il paradigma della «scienza nuova» nella sua forma marxiana (che ne costituisce,

secondo l'A., al consolidamento e l'ulteriore determinazione») rivela tutta la sua forza elevandosi a «modello teorico» di una scientificità che riconduca la scienza alle matrici e motivazioni soggettive dalle quali primariamente ha origine.

[C.C.]

84. EMANUELE SEVERINO, *La «Scienza antica» di Vico*, in Id., *Antologia filosofica*, Milano, Rizzoli, 1988, pp. 227-229.

A integrazione dei volumi sulla storia della filosofia, Severino pubblica una antologia che abbraccia l'arco Talete-Heidegger. Nelle tre facciate dedicate a Vico vengono riportate parti del primo paragrafo del primo capitolo del *De Antiquissima* (peraltro in una traduzione presa a sua volta da una antologia), e i §§ 331-332 della *Scienza nuova*.

85. JOSÉ MANUEL SEVILLA FERNANDEZ, *Bibliografia vichiana (II)*, in «Thémata», 1989, 6, pp. 217-328.

86. PASQUALE SOCCIO, *Leopardi e Vico: consonanze e divergenze*, in «Problemi della pedagogia», XXIV (1988) 6, pp. 597-622.

Partendo dalla constatazione che, dell'opera vichiana, il Leopardi abbia studiato approfonditamente solo il cap. III della *Scienza Nuova*, ovvero «La Scoperta del vero Omero», (constatazione peraltro contrastante con quanto affermato dal Croce e dal Nicolini, che tramandavano l'immagine di un Leopardi «accurato studioso» vichiano), l'A. individua ed analizza tre punti d'incontro-scontro tra i due scrittori.

In primo luogo, l'idea di un Omero simbolo del carattere poetico della Grecia antica, sorta di «collettore» della produzione rapsodica orale che aveva immortalato nell'*Illade* e nell'*Odissea*, in Achille ed Ulisse, la propria giovinezza e poi la propria maturità, viene attribuita dallo stesso Leopardi al Vico, con tanto di polemica affermazione della sua originalità rispetto alle idee espresse da Wolf soltanto nel 1795. Da questa coincidenza di vedute l'A. prende spunto per sottolineare come una eguale visione della realtà umana derivi ai due scrittori soprattutto da simili esperien-

ze giovanili, esperienze di isolamento e disperazione, di protesta contro la vita ma anche contro la morte, «avata» per il Vico e sempre attesa liberatrice per il Leopardi. L'analisi comparata di due testi («Affetti di un Disperato» e «Il Canto notturno di un pastore errante dell'Asia») fornisce a proposito interessanti elementi e conferme. La divergenza sta nel fatto che, mentre il pessimismo leopardiano trova incarnazione nella figura di Marco Bruto protagonista del «Bruto Minore», e sembra così indicare la 'legittimità' di un eroe-suicida in nome della perdita di ogni ideale e valore, nell'opera vichiana non si rintracciano riferimenti a tale o ad altri personaggi negativi, né si propone mai un argomento del genere.

Altro elemento comune è costituito dal rimpianto per la definitiva scomparsa dei miti classici, sempre latente nei *Canti* e chiaramente espresso nel *Discorso di un italiano intorno alla natura della poesia romantica*, nel quale in particolare Leopardi afferma, in polemica con il Di Brema ma in piena aderenza alla teoria vichiana (peraltro non richiamata), che le «favole» degli antichi corrispondono a quelle dei fanciulli di ogni tempo. La differenza riguarderebbe la mitologia della natura, dapprima madre pietosa e quindi matrigna per Leopardi, sempre al di fuori della portata della speculazione umana (che conosce solo ciò che fa'), per Vico.

Il terzo e ultimo elemento di raffronto riguarda la comune visione della religione come figlia della ragione. L'elemento divergente sarebbe qui più profondo, poiché Leopardi considera ogni forma di religione negativa e ingannevole, mentre Vico vi scorge comunque una componente positiva, un passo in avanti sulla strada della civiltà. Ciò, però, non significa che Vico non riconosca le responsabilità delle religioni nelle atrocità delle guerre condotte in loro nome, per esempio, ma piuttosto che egli guarda al più grande disegno della Provvidenza - la civiltà, appunto - che anche attraverso le guerre si realizza.

[D.R.]

87. G. SPERDUTI, *The Heritage of Grotius and a Modern Concept of Law and State*, in AA.VV., *International Law and the Grotian Heritage* (A Commemorative

Colloquium Held at The Hague on 8 April 1983 on the Occasion of the Fourth Centenary of the Birth of Hugo Grotius) prefazione di C.C.A. Voskuil, The Hague, T.M.C. Asser Instituut, 1985, pp. 32-45.

Messi adeguatamente in rilievo i contenuti dell'insegnamento groziano relativi alla nozione di «dignità della persona umana» ed al concetto di «comunità», l'A. mostra, in breve ma densa articolazione, l'attualità del giurista di Delft, riflettendo sulle tendenze generali della moderna teoria del diritto e dello Stato. Tuttavia, nel sintetico esame del «diritto oggettivo» e dei «fattori sociali», del «diritto naturale» e delle «fondamentali norme giuridiche» (pp. 33 sgg.), il nome di Vico è ricordato soltanto per evocare la classica definizione di Grozio «giureconsulto del genere umano» (p. 33).

[F.L.]

88. FRANCESCO STEA - ROSARIO QUARANTA, *Alla scuola di G.B. Vico. Gherardo Degli Angioli poeta e oratore*, Galatina, Congedo, 1989, pp. 331.

Da particolare fortuna è circondata in questo momento la ricostruzione della figura e dell'operato del poeta e oratore ebolitano, al quale è dedicata questa prima monografia specifica e completa. Pregio di non scarsa rilevanza di questo lavoro è da vedersi nel tentativo di ricomporre il personaggio in maniera sufficientemente autonoma rispetto al maestro Vico, sortendo come effetto un più efficace inserimento nel clima culturale dell'epoca sia del giovane Gherardo che del suo indiscusso tutore.

Ampia e assai ricca dal punto di vista bibliografico è la rievocazione della biografia di un poeta a tal punto stimato da ricevere e rifiutare «l'alleitante offerta di poeta cesareo a Vienna, pervenutagli grazie alla protezione della principessa di Belmonte Anna Francesca Pinelli, [che] fu lasciata cadere in favore del Metastasio» (p. 9). Le sue vicende culturali e la sua notevole produzione poetica vengono lette all'ombra di quell'importante evento che fu la scelta di entrare nell'Ordine dei Minimi di San Francesco di Paola e vengono passate in rassegna con insolita precisione, indagando attentamente sui rapporti intercorsi con i letterati a lui contemporanei. Il secondo

capitolo, intitolato *Alla scuola di G.B. Vico* (pp. 61-86), indaga sull'inserimento di Gherardo nel cenacolo di Vico, del quale «ebbe grande venerazione, e in più luoghi delle sue opere ne parla con orgoglio consapevole di discepolo fortunato» (p. 64). Quel che di particolarmente interessante viene fuori è la pubblicazione della celeberrima lettera destinata dal Vico al Degli Angioli del 26 dicembre 1725, non secondo la stesura consueta della stampa della *Scelta miscellanea* del 1783, bensì secondo quella inserita nell'edizione delle *Rime* del 1756 dell'esemplare conservato nella Biblioteca del Convento dei Minimi di Paola. «Cadono quindi le perplessità dei curatori della citata *Bibliografia* che ne rammentano la stampa solo in una *Scelta miscellanea* (Vichiana) del 1783 curata, come pare, da Francesco Mario Pagano; stampa providenziale che consentì allo scritto del Vico di circolare in ambito più largo» (p. 68n.) Il volume è tra l'altro corredato da una esposizione antologica di alcune significative composizioni del poeta tratte dalle rime, dalle orazioni e dalle lettere.

[M.S.]

89. ENRICO TACCHELLA, *Note sulla critica dantesca di Giambattista Vico*, in «Nuova Corrente», XXXIII (1986) 104, pp. 359-376.

L'A. si propone di analizzare il rapporto Vico-Dante soprattutto in contrasto con la lettura del Croce - definita «facile a cedere alla tentazione di annettersi Vico come un precursore» (p. 360) e a convincersi così del carattere unicamente lirico della poesia dantesca - alla luce dei tre punti di vista (storico, estetico e linguistico) dai quali Vico, nel «Giudizio sopra Dante», afferma bisognerebbe guardare ai poeti delle età «primitive».

Messa da parte la prospettiva linguistica, giudicata «meno interessante, benché la lingua sia il campo principale della indagine vichiana e il caso paradigmatico su cui si esempla l'insieme della sua teoria» (p. 362), l'A. esamina le altre due congiuntamente, così come devono essere nella analisi di una poesia quale quella dantesca, poesia «primitiva» in cui il linguaggio è immediatamente simbolico (e, quindi, poetico), e che è contemporaneamente frutto

della fantasia e documento storico dell'epoca in cui nasce. Secondo Vico, la poesia dantesca fonde queste due caratteristiche pienamente perché Dante è contemporaneamente poeta e politico, come solo un uomo «primitivo» poteva essere.

Vico può così affermare che nell'Alighieri poesia e dottrina etico-filosofica coesistono, un principio che l'A. rintraccia nella *Scienza Nuova*: filosofia e poesia raggiungono lo stesso contenuto per vie diverse. La prima giunge agli universali tramite le generalizzazioni della riflessione razionale, la seconda tramite l'approfondimento del particolare giunge a quell'«universale fantastico» che Croce non può non aborrire e che Vico non può non considerare di livello superiore. Non è un caso dunque che Croce si fermi all'antitesi irrisolta della *Scienza Nuova Prima*, in cui l'opposizione poesia-filosofia è più netta, né che da ciò concluda che la poesia dantesca aveva carattere unicamente lirico.

[D.R.]

90. GIORGIO TAGLIACOZZO, *Vico, the Counter-Enlightenment and Advanced Contemporary Thought*, in Th.E.D. Brown, D.C. Mell, L. Palmer (ed. by), *Man, God and Nature in the Enlightenment*, East Lansing (Minnesota), Colleague P., 1988, pp. 13-24.

Si fa, in questo breve saggio, riferimento a diverse e ben note letture della collocazione storiografica del pensiero di Vico.

La tesi di Isaiah Berlin, che vedrebbe l'opera vichiana, se conosciuta dai suoi contemporanei d'oltralpe, come fattore decisivo di quel movimento che lo stesso Berlin definisce «Anti-Illuminismo», offre lo spunto e il punto di partenza all'argomentazione. La quale, però, si spinge molto al di là di questi presupposti, fino ad affermare la radicale originalità di Vico non riconducibile e riducibile interamente né al complesso delle opposizioni teoriche settecentesche alle idee centrali dell'Illuminismo, né agli albori del Romanticismo tedesco.

Il recupero vichiano della tradizione umanistica e retorica del XV secolo, evidenziato da Garin, costituisce infatti, secondo l'A., elemento determinante per l'elaborazione di un modo completamente

nuovo di filosofare, che pone Vico al centro delle inquietudini teoriche del XIX secolo.

La crisi della filosofia analitica e il conseguente riavvicinamento a temi schiettamente umanistici, insieme, tra l'altro, allo sviluppo dell'ermeneutica, permettono non solo di riconoscere in Vico un punto di riferimento essenziale, ma anche, alla fine, di dichiarare che, su questi terreni specifici, «Vico è più avanti di noi» (p. 19).

[M.R.]

91. GIORGIO TAGLIACOZZO, *Vico oltre il suo secolo e il nostro*, in «Lettera internazionale», V (1989) 20, pp. 32-34.

L'A. prende spunto da un noto saggio di Isaiah Berlin (*The Counter-Enlightenment* del 1973, poi ristampato nel volume *Against the Current* del 1980) per confrontare il pensiero vichiano con le tendenze della cultura settecentesca che in varie forme si opposero alle idee dell'Illuminismo, nonché con «quella poliedrica corrente del nostro secolo generalmente nota con il nome di Antifondazionalismo» (p. 32). A giudizio del Tagliacozzo, l'anticartesianesimo vichiano è in originale sintonia con l'«antifondazionalismo» filosofico contemporaneo che alla filosofia di impostazione aprioristica contesta la presunzione di soddisfare alle esigenze conoscitive dell'uomo. Grazie all'«unità» fornita dalla dottrina del «vero-fatto», la filosofia di Vico, spesso accusata di non essere «sistemica», elabora uno statuto scientifico, diventando, «realmente o potenzialmente, un sistema. Così, il pensiero di Vico, a suo modo e nei limiti resi inevitabili dalla distanza temporale che ci separa dal suo tempo, compie un passo verso il superamento dell'antifondazionalismo filosofico contemporaneo: oltre l'anti-fondazionalismo» (p. 34).

[F.L.]

92. FULVIO TESSITORE, *Da Cuoco a De Sanctis. Studi sulla filosofia napoletana nel primo Ottocento*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1988, pp. 280.

Il volume ripresenta in organica sintesi un nutrito gruppo di scritti che prendono in esame le maggiori espressioni della cul-

tura storico-filosofica meridionale di primo Ottocento (da Cuoco a Delfico, da Blanch a Colecchi e Galluppi, da Bertrando e Silvio Spaventa a Francesco De Sanctis). In tale orizzonte, l'A. non manca di proporre un'originale sistemazione critica di Vico e del vichismo, gettando, lontano dagli schemi della storiografia neidealistica, uno sguardo nuovo, anche dal punto di vista del metodo storiografico, sull'intreccio complesso e multiforme di posizioni nel tortuoso procedere tra recezioni e critiche della filosofia vichiana.

[F.L.]

93. GIOVANNI TORTI, *Eusebio di Cesarea fonte di Giambattista Vico*, in «Renovatio», XXII (1987) 4, pp. 546-550.

Lo scopo del breve ma essenziale lavoro è di esaminare la presenza e la portata delle citazioni vichiane di Eusebio di Cesarea. Il punto di partenza è la LV dignità della *Scienza nuova terza* dove Vico riporta un luogo di Eusebio, definito «aureo», nel quale si legge essere la sapienza originaria derivata da una manipolazione dei miti. L'A. precisa che questo luogo non esiste in quanto tale: «ma non esiste soltanto nel senso che le parole latine citate dal Vico non sono le versioni di nessun testo eusebiano» (p. 546), bensì una ripresa libera ma attenta dei temi della *Praeparatio evangelica*. Su questa scelta ermeneutica si conduce un confronto della posizione vichiana rispetto alla datazione della creazione del mondo, sull'antichità del popolo ebraico, sul ruolo delle religioni pagane. Per concludere che «le false dottrine di taluni pensatori e di talune scuole non impediscono a Eusebio di ravvisare nella filosofia greca una positiva preparazione al Vangelo, così come la degenerazione politeista e lo sfiguramento dei miti non trattiene il Vico dal riconoscere un ufficio provvidenziale ai culti non biblici e precristiani» (p. 550).

[M.S.]

94. ROBERT J. TRISTRAM, *Vico on the Production and Assessment of Knowledge*, in «Philosophy and Phenomenological Research», XLVIII (1988) 3, pp. 353-387.

Interessato al ruolo giocato dalle facoltà

nei processi cognitivi e al dibattito gnoseologico e metodologico ad esso collegato, l'A. si muove sul filo delle differenti tradizioni presenti nel pensiero occidentale a partire dalle diverse teorie riconducibili, in ultima analisi, ai nomi di Platone ed Aristotele. Tradizioni che non potranno non essere recepite anche da un filosofo quale fu il Vico che, secondo l'A., ebbe a risentire non poco della tradizione aristotelica. Anche se nell'approccio al problema delle facoltà manca il sostrato di ricerca empirica proprio del naturalismo medico, Vico presenta nel *De antiquissima* un'elaborazione, mantenuta ferma anche in seguito, fondata sulla distinzione di facoltà legate immediatamente alla dimensione corporea quali i sensi, la memoria, l'immaginazione, l'ingegno e la ragione o intelletto, vista rispettivamente nel *De antiquissima* come potenza attiva, produttiva della verità nell'atto stesso di conoscere, mentre nella *Scienza nuova* essa viene laconicamente definita potenza passiva soggetta alla verità. Il discorso sulle facoltà prelude al rapporto istituibile tra esse e le varie operazioni della mente e delle arti inventive indispensabile per la messa a punto del *criticismo* vichiano. L'A. sottolinea la funzione operativa contenuta nella gnoseologia e nel metodo vichiano e l'ispirazione aristotelica per molti aspetti rintracciabile nella riflessione su sensi, percezione, topica. D'altro canto sottolinea come sia incompatibile con questa ispirazione la dottrina vichiana dell'ingegno quale facoltà comune a tutti i tipi di conoscenza, tanto da farla ritenere superiore allo stesso criticismo kantiano perché in grado di produrre giudizi «ne quali signoreggia la verità d'essi fatti» (*Scienza nuova*, capov. 974).

[R.M.]

95. DONALD PH. VERENE, *Vico's Frontispiece and the Tablet of Cebes*, in Th. E.D. Brown, D.C. Mell, L. Palmer (ed. by), *Man, God and Nature in the Enlightenment*, East Lansing (Minnesota), Collages P., 1988, pp. 3-11.

Intenzione dell'A. è quella di assumere il frontespizio e il primo capoverso dell'«Idea dell'opera», pubblicati nella *Scienza Nuova* 1730 e 1744, come parte veramente costitutiva del testo stesso. Di questi elementi

vengono ripercorsi brevemente i contenuti, in relazione alle più generali teorie vichiane. Nell'accentuare al retroterra della scelta del mezzo espressivo della «Dipintura» e del riferimento alla Tavola di Cebece, Verene, sulla scia di una discussa tesi di Max Fisch, spozizza un incontro di Vico con Shaftesbury e con la sua ultima opera, *Second Characters*, scritta a Napoli dal filosofo inglese negli ultimi anni di vita (1711-1713).

[M.R.]

96. ANTONIO VERRI, *Perché Vico oggi*, in «Lettera internazionale», V (1989) 20, pp. 28-31.

Il contributo esamina sinteticamente alcuni motivi dell'attuale fortuna del pensiero vichiano, individuando nel successo dell'interpretazione crociana di primo Novecento una legittima chiave di lettura dell'odierna fortuna. Secondo il Verri, la polemica antiscientistica, valida nell'Ottocento e agli inizi del XX secolo, si ripresenta nuovamente viva e giustificata nel nostro tempo che al positivismo e al materialismo del secolo ha sostituito una più raffinata cultura scientifica per nulla incline all'«riduttivismo», ma, tuttavia, orientata verso una considerazione della scienza quale risolutrice degli enigmi della vita (p. 30). Eppure, alla età contemporanea il pensiero vichiano sa offrire anche altre indicazioni. L'autore della *Scienza Nuova* reagì appassionatamente alla pretesa illuministica di costruire valori universali, fuori del tempo, in base ai quali guardare al passato e giudicarlo. Perciò, «il fenomeno Vico, oggi, agisce da forza dirompente anche in questo campo, come nella restaurazione degli studi umanistici e nella universalmente rivendicata esigenza dell'unità del sapere, la cui frantumazione, per la tendenza alla specializzazione, ha coinvolto ogni ramo del conoscere» (p. 31). Il filosofo napoletano, inoltre, scorgeva - come è noto - la possibile «rinascita» dell'uomo solo col «ritorno» alla semplicità delle origini che la civiltà moderna ha distrutto: «Forse la spinta segreta che riporta a Vico, oggi, può intendersi come il riflesso di sollecitazioni che provengono dal profondo dell'anima umana in polemica con quegli aspetti più appariscenti del mondo contemporaneo

che appaiono deleteri per il benessere dell'uomo e per il mondo stesso, che corre il rischio di essere trasformato in un deserto» (*ibid.*).

[F.L.]

97. ANTONIO VERRI, G.B. Vico nel mondo anglosassone e in Francia negli ultimi decenni, in «Progresso del Mezzogiorno», XIII (1989) 1-2 (*Atti del Convegno nazionale su G.B. Vico*, Napoli, 12-14 ottobre 1988), pp. 309-327.

Alla luce delle ricerche e degli studi stimolati - agli inizi del secondo dopoguerra - dalle ben note traduzioni inglesi dell'*Autobiografia* e della *Scienza Nuova*, l'A. riflette sui motivi della graduale, costante penetrazione del pensiero vichiano nel mondo anglosassone e, particolarmente, in America. Una penetrazione che, avviata dalle numerose iniziative del Tagliacozzo, si è andata configurando attraverso i ben noti lavori di Berlin e Poma, di Grassi e Verene, fino a quelli più recenti di Mooney, Burke e Haddock (pp. 313-322), tutti contrassegnati da un'iniziale, comune aspirazione: il trapianto del pensiero di Vico nell'ambito della tradizione empiristica di Bacone e di Locke: è il Vico che «emerge dalla vasta opera di ricostruzione del *De nostri temporis* e del *De antiquissima*, riproponendo in un rapporto di avversione al cartesianesimo, la non sopita polemica contro ogni forma di riduzionismo scientifico, di vecchio e nuovo positivismo (...). È una sorta di rinnovato vichismo fieramente anticartesiano e antipositivistico, ma anche senza alcuna indulgenza per manipolazioni di carattere idealistico-hegeliano» (p. 314). Diverso è, invece, il ruolo attribuito oggi dalla cultura francese all'autore della *Scienza Nuova*. Le letture che i due maggiori vichisti - Chaix Ruy e Pons - hanno proposto ai francesi mirano non a riprodurre la tradizionale immagine dell'eterno «precursore», del filosofo della storia o dell'idealismo romantico, ma a «considerarlo, secondo la nuova scuola storica francese, di Lucien Febvre e Marc Bloch, in una rinnovata prospettiva ermeneutica, con l'interesse rivolto ai problemi del linguaggio e delle scienze umane» (p. 325). In conclusione, se il Vico inglese non ha offerto nuove, grandi sintesi, ha, tutta-

via, contribuito, secondo Verri, a preparare «un quadro vastissimo che consente di potere spaziare in tutte le direzioni (...). Per la più limitata ricerca critica francese il discorso muterebbe di poco. Anche in Francia, la patria di Descartes, l'esigenza odierna situa il pensiero vichiano lungo un tracciato di meno riduttiva considerazione dell'uomo, secondo un motivo ispiratore, che già fu di Michelet e di Paul Hazard, ancora una volta ripreso eloquentemente da Chaix Ruy e da Alain Pons» (p. 327).

[F.L.]

98. BRIAN VICKERS, *In Defence of Rhetoric*, Oxford, Clarendon P., 1990, pp. XVIII-508.

L'A., fondatore dell'International Society for the History of Rhetoric, con questo saggio (pubblicato nel 1988, riveduto ed ampliato nel 1989) mira a fornire elementi per una più attenta valutazione della retorica considerata come «*communicational system*», difendendo altresì la validità generale del discorso retorico dagli attacchi di antichi e nuovi avversari e contemporaneamente prendendo le distanze da teorie critiche quali quelle di Roman Jakobson e di Paul de Man.

Per l'A. è di estrema importanza la valutazione della retorica quale fenomeno culturale di portata generale ricostruito e indagato nei suoi termini storici ed analitici, non esente da implicazioni sociopolitiche chiaramente manifestate nella dichiarata simpatia per i Sofisti e per la retorica rinascimentale. Nei primi si individuano caratteri distintivi di una concezione della retorica intesa quale pubblico dibattito in una società che garantisce la libertà di parola, mentre della seconda viene sottolineato lo sforzo fatto per una sempre maggiore connessione tra «stile» e «persuasione» in una prospettiva unitaria succedutasi alla frammentazione della retorica medioevale.

In questo volume che non disdegna a tratti l'impianto manualistico, la presenza di Vico è assolutamente marginale, confinato, a dispetto del taglio fortemente storicizzato dell'indagine, a riferimento critico (pp. 439-441) estremamente attualizzato. Per l'A., infatti, Vico si può considerare un caso esemplare di «atrofizzazione» del ruolo

della retorica con la riduzione fatta dell'intero discorso retorico a quattro troppi fondamentali considerati per di più semplici stadi di un ipotetico schema di evoluzione di linguaggio e poesia. Gli altri riferimenti sparsi nell'opera non modificano il giudizio.

[R.M.]

99. GIAMBATTISTA VICO, *Principes d'une science nouvelle relative à la nature commune des nations*, tr. int. ed. 1744 par A. Doubine; presentation par B. Croce; introd. par F. Nicolini, 12<sup>a</sup> ed. (1<sup>a</sup> ed. Paris, 1952), Paris, Nagel, 1986, pp. LII+612.

100. DONALD J. WILCOX, *The Measure of Times Past. Pre-Newtonian Chronologies and the Rhetoric of Relative Time*, Chicago-London, The University of Chicago P., 1987, pp. 292.

L'A., cogliendo nel nesso tra misurazione del tempo, ricerca storica e filosofia della storia un aspetto rilevante della cultura occidentale, pone a confronto quelle che gli appaiono come due tendenze giudicate radicalmente opposte: da un lato il tempo considerato assoluto, continuo, legato, anche grazie al sistema di datazione *prima* e *dopo* Cristo, al maturarsi delle nuove condizioni poste dalla rivoluzione scientifica che finirà per condizionare anche la metodologia storiografica; dall'altro, gli approcci relativistici prenewtoniani legati, in un modo o nell'altro, a sistemi di datazione soggettivi.

L'A. dedica a Vico alcune pagine (pp. 214-220) prendendo le mosse dall'accoglienza fatta nei primi decenni del Settecento agli scritti newtoniani di cronologia che, anche dove si avanzano riserve se non aperte critiche, finisce per rimanere condizionata dall'esclusivismo implicito di un tempo misurato sul calendario astronomico grazie al suo maggiore affidamento ottenuto anche per opera di studiosi come lo Scaligero o il Petau (cfr. questo «Bollettino», XX, 1990, pp. 259, 267) apertamente criticati da Vico. La posizione del Vico è vista come un'importante voce di dissenso. L'opposizione di Vico al tempo scientificamente assunto come assoluto e continuo nasce, secondo l'A., da una

profonda diversità della stessa concezione della verità, non mutata su modelli matematici bensì sul *verum-factum*, attenta, cioè, alla conoscibilità delle produzioni umane. Così, per usando i materiali dei cronologisti, Vico non può assolutamente porre relazioni tra eventi dando punti di riferimento assoluti per la necessità implicita nella sua metodologia storiografica di analizzare la storia dell'umanità dalle origini, necessariamente trascurate dall'indagine «scientifica». La sua è, dunque, una concezione relativista del tempo che gli permette di considerare la società nella complessità delle sue manifestazioni, poiché per Vico il tempo non esiste indipendentemente dagli eventi storici; cosicché anche la ricerca cronologica si trasforma in ricerca storica sugli uomini che produssero i diversi tipi di visioni del tempo.

[R.M.]

101. AMPARO ZACARES PAMBLANCO, *Panorama actual del pensamiento de Giambattista Vico*, in «Quaderns de Filosofia i Ciència», XV-XVI (1989), pp. 283-286.

L'A., analizzando brevemente la storiografia vichiana contemporanea, ne individua come principali correnti quella italo-napoletana, quella anglo-americana, e quella tedesca. Le differenze sostanziali tra i primi due indirizzi sono il «volere gli studiosi italiani far risaltare le divergenze esistenti tra Vico e gli altri pensatori, mentre gli anglosassoni cercano nel loro studio comparativo somiglianze e parallelismi» (p. 284); e ancora, all'interno della stessa area anglosassone vi sono studi ora interessati al carattere «interdisciplinare» della *Scienza Nuova*, ora ad aspetti più filosofici, fino a quelli che intendono recuperare Vico «alla nuova retorica, all'ermeneutica e alla letteratura» (p. 285). L'attenzione degli studiosi tedeschi si centra invece prevalentemente sul concetto di *verum-factum*, «poiché questo definisce la barriera esistente tra la gnoseologia cartesiana e quella vichiana» (p. 286). Viceversa, per le altre nazioni, pur nell'abbondanza degli studi su Vico, «la presenza delle idee vichiane in certi intellettuali può essere ricostruita, ma non si può parlare di una linea di studio configurata come tale» (*ibid.*).

[A.S.]

102. GIANFRANCESCO ZANETTI, *La trascendenza e l'ordine. Saggio su Eric Voegelin*, Bologna, CLUEB, 1989, pp. 185.

In una sezione dal titolo «*Scienza nuova e nuova scienza politica* (pp. 135-143) l'A. sottolinea l'importanza della presenza di Vico nel pensiero di Voegelin, il quale dedicò al filosofo napoletano un lungo capitolo dell'inedita *History of the Political Ideas*, oltre che una recensione alla *Scienza Nuova*. La riflessione vichiana rappresenta per Voegelin un significativo esempio di filosofia della storia che non ricade nel processo immanentistico che caratterizza la modernità. In questo senso Vico è un pensatore «anti-moderno» - nella connotazione positiva attribuita da Voegelin al termine -, giacché egli combatte al loro stesso sorgere i presupposti che daranno vita alla moderna redivivizzazione della società. In particolare, nella critica all'idea di progresso Vico annuncia per la prima volta l'inarrestabile crisi alla quale il mondo occidentale va incontro nell'abbandonare la vita dello spirito, fonte dell'ordine e della società, per perseguire i successi puramente materiali di un uomo che pone ingenuamente se stesso a fondamento del divenire storico e sociale. Come osserva opportunamente l'A., «il grande merito di Vico» è per Voegelin quello di rimuovere «dal campo della scienza politica tutti i tentativi di ridurre il significato trans-individuale della storia ad una mera 'operazione' di fattori individuali (cioè riferiti all'individuo) - economici, biologici o psicologici che siano» (p. 140). Da questo punto di vista Voegelin avvicina Vico all'antropologia agostiniana, ad una considerazione, cioè, dell'uomo e del corso storico che si definisce in base al principio, costitutivo dell'esistenza, dell'apertura alla trascendenza, irriducibile empiricamente ad una psicologia delle passioni o degli interessi utilitaristici. Vico dunque viene interpretato da Voegelin come «forza di resistenza rispetto alla tendenza fondamentale della scienza politica moderna» (p. 140), anticipando con ciò la prospettiva di lettura che caratterizza quel movimento di pensiero denominato «*Rehabilitierung der praktischen Philosophie*» per il quale Vico - sia pure il Vico del *De nostri temporis studiorum ratione* piuttosto che quello della *Scienza nuova* su cui si concentra

Voegelin - costituisce un importante punto di riferimento.

[C.C.]

103. SERGIO ZOLI, *Europa libertina tra Controriforma e Illuminismo. L'«Oriente» dei libertini e le origini dell'Illuminismo. Studi e ricerche*, Bologna, Cappelli, 1989, pp. 367.

Nel volume che registra con esperta attenzione i momenti di continuità tra libertinismo secentesco e Illuminismo, soprattutto attraverso le problematiche sollevate dalle «missioni» della Controriforma in Oriente e dalla «scoperta» della Cina, non mancano riferimenti all'esperienza del Vico (cfr. spec., pp. 206-224), confrontata opportunamente con quella bayliana, «il punto più alto di mediazione nella transizione della coscienza europea dal libertinismo all'illuminismo e proprio sulle «questioni cinesi», il nodo paradigmatico e l'emblemizzazione storico-filosofica del passaggio dallo scetticismo naturalistico libertino al razionalismo critico illuministico (...)» (p. 225). Proprio le «questioni cinesi», il problema dell'«ateismo» e l'apologia della morale confuciana, strettamente connessi alle teorie circa l'esistenza di un'umanità preadamitica e delle «sterminate antichità» di caldei, egizi e cinesi, implicanti la disgregazione della tradizionale visione giudaico-cristiana, avrebbero conosciuto - come è noto - nel filosofo della *Scienza Nuova* un avversario coerente ed implacabile. Vico, tuttavia, non polemizza solo con la ben nota ipotesi bayliana di una

«società di atei» ed il relativo, prospettato rapporto *consensus gentium*-esistenza di Dio, ma sottolinea l'inconsistenza, la rozzezza del mito cinese ed egiziano costruiti in funzione antibiblica da La Peirère e dai libertini. Ne nascono obiezioni il cui destinatario è, con Bayle e oltre Bayle, quello che con adeguata documentazione Zoli definisce l'ambiente «orientaleggiante» partenopeo, quello assai variegato e multiforme in cui si mossero gli interessi cinesi del Doria, accanto alle significative esperienze del viaggiatore e giurisperito Gemelli Careri, di Amato Danio, membro del Regio Consiglio, nonché dell'erudito Matteo Egizio fino ai «salotti» e agli ambienti dei missionari del clero secolare, più conservatori e lontani dalle aperture gesuitiche, come quelle di Matteo Ripa, fondatore del Collegio dei cinesi (pp. 215-216). L'ambiente «orientaleggiante» di Napoli aveva, infatti, respinto le tendenze più progressiste soprattutto di influsso francese (dall'atomismo gassendista al razionalismo cartesiano, allo scetticismo pirronista, all'agnosticismo libertino fino al deismo), «in una aperta e conflittuale dicotomia fra conservatorismo aristotelico (De Benedictis e fronte degli ortodossi) e progressismo lucreziano e cartesiano, laddove fra i paladini e gli alfiere di quest'ultimo s'annoverano i continuatori ed eredi dell'opera dei Valletta, dei Di Capua, dei Porzio, dei D'Andrea e dei Giannone, e cioè i Grimaldi (Costantino e il figlio Gregorio), i Garofalo, i d'Ippolito, gli Spada, i Forlouis, gli Egizio ed altri ancora, sui quali il giurisdizionalismo anticuriale agiva» (p. 217).

[F.L.]